جميع حقوق الطبعة العربية في العالم محفوظة لمنشورات عويدات بموجب
اتفاق رسمي مع دار ارمان كولان في باريس بتاريخ ١٥/١/١٩٦١ .

الطبعة الثانية ١٩٨٢

أندريه كريسون

Mn gool.com

تيارات الفكر الفلسفي

من القرون الوسطى حتى العصر الحديث

ترجمة

نهاد رضا

مجاز في الأدب والفلسفة من السربون

منشورات بحر المتوسط & منشورات عويدات

بيروت ـ باريس   بيروت ـ باريس

تصدير

يتوجه هذا الكتاب بالكلام الى كل من يود حقـاً ان يعرف بلادنا وزماننـا وأن يفهمها ، وكذلك الى كل من يهتم بسير الفكر الحديث .

لئن تأثر التأمل الفرنسي بالفلسفتين الانكليزية والالمـانية ، فقد أثر فيهما بشدة ، هو ايضاً ، مرات كثيرة .

لا شيء اكثر ابهاماً ، في الظاهر ، من تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا وفي الأقطار الاخرى . ان آراء الفلاسفة تبدو بالغة التنوع . وان المدارس الفلسفية تُصوِّب نفسها بسهولة كبيرة . ويبدو ممثلوها عاجزين عن اقناع بعضهم بعضاً .

من المستحيل ان نتبين طريقنا بوضوح ، في مثل هـذه الظاهرة ، اذا نسينا الماضي . وبالعكس ، من المستحيل ، فيما نعتقد ، ان تغيب عنا ماهيتها اذا تذكرنا الماضي . وأملنا ان نُقنع بذلك ، أولئـك الذين سيشرفوننا بمطالعة هذا الكتاب باهتمام .

أردنا لهذا الكتاب ان يكون جلياً واضحاً ، لذلك عرّيناه من ثقل التبحر العلمي المفرط ، وجرّدناه من ثقل الجدل الناقد .

وأردنا له ان يكون في متناول فهم الجميع ؛ لذلك تجنبنا ، ما استطعنا ، استعمال المصطلحات المنفّرة التي تصرف كثيراً من الأشخاص عن مطالعة الآثار الفلسفية .

وأردنا له حقاً ان يكون ممتلئاً بالحياة ، لذلك وبقدر المستطاع تركنا الكلام للفلاسفة انفسهم ، واحترمنا التعبير المؤثر الذي تتميز به أفكارهم الأساسية .

فليُسمح لنا بأن نرغب الى القارىء في أن يتجنب الحكم على الكتاب قبل الانتهاء من مطالعته ، ومن تفحص مفاصله عن كَثَب . وانه لواجدها بارزة بشكل خاص في مقدمتنا العامة ، وفي المقدمات المتوّجة للقسمين الثاني والثالث .

مقدّمة

لقد تقلب الفكر البشري دائماً بين قطبين : القطب العقلي ، والقطب الاخلاقي .

ان فكرنا متعطش الى الوحدة . وهو ، بشكل غريزي ، وفي كل مكان ، وعلى الدوام ، يتوخى الواحد وراء المتعدد ، والمؤتلف وراء المختلف ، والدائم وراء الزائل . انه يُحلل ما يعرض له من اشياء واحداث : لأنه يتقصى العناصر المكونة لها ، وطريقة اجتماع هذه العناصر في الوقت نفسه . ويُجري المقارنات : لأنه يتلمس النماذج الدائمة وراء الاشياء ، والنواميس وراء الاحداث . وكيما يربط بعضها ببعض ، يبني مذاهب فكرية واسعة حول المادة ، والقوى المؤثر فيها ، وأصل الموجودات الاول ومصيرها النهائي . ويسعى الى ادخال كل ظاهرة جديدة ضمن ما صنع من أُطر ذهنية . فاذا لم ينجح ، فانه يُبدل هذه الأطر نفسها ، ويُقوّم مبادئه ، ويبتدع غيرها ، ويصنع لنفسه عند اللزوم عقلاً جديداً .

ولكن لا ينحصر همنا في ذلك فقط . اننا نعيش في مجتمعات ، الا ان الجماعة البشرية لا يسعها البقاء الا ضمن بعض الشروط . ولا يسعها

الازدهار اذا لم يتقيد الافراد بهذه الشروط تقيداً دقيقاً . فكيف تدوم الجماعة اذا لم يكن افرادها مستعدين لاحترام بعضهم بعضاً ، وللتعاضد على الاقل حتى حدٍّ معين ؟ فالأفراد الذين يتناحرون ويتشاتمون ويتخاتلون في استمرار ، لا يشكلون رهطاً اجتماعياً ثابتاً . اذ لا بد لهم ، في سبيل تشكيله ، ان يكفوا عن ارضاء بعض أهوائهم ، وان يضعوا لأنفسهم حداً ، وان يُكرهوا انفسهم على التقيد بنظام انضباطي . كل مجتمع اذن من مصلحته ان يُقنع افراده ، منذ الطفولة ، بأن عليهم واجبات احترام وتعاون مطلقة إزاء الآخرين ، وأن هؤلاء الآخرين لهم حقوق مقابلة . فمن يمتثل لواجباته يكن من اهل الجدارة ، ومن لم يمتثل فليس من أهلها . ويؤدي ذلك الى الثواب او العقاب . فلا وجود لمجتمع راسخ ، بل لا وجود لمجتمع قابل للحياة ، اذا لم يكن معظم افراده متعلقين بالواجب . فبغير هذا التعلق ، يتصدع المجتمع وينحل . لذلك يبذل كل مجتمع جهده لصيانته وتنميته .

ان وجود هذين الاستعدادين لدى الانسان ولّد في الفلسفة ظاهرة ملحوظة جداً . فبعض الآراء الفلسفية النظرية تشكل ولا شك خطراً على معتقدات الأفراد الأخلاقية . وبعضها الآخر يلائم نموها خير ملائمة ؛ ان عدة مذاهب نظرية تُنكر وجود حرية الاصطفاء البشري . وبذلك ، تُعرض للخطر كلاً من الفكرة الكلاسيكية الخاصة بالمسؤولية ، والأمل والخوف الدينيين في الثواب والعقاب الابديين . ويصبح الشعور بالواجب بالنسبة اليها مجرد نتاج التربية الاجتماعية . وبهذه الصورة تُقوَّض المعتقدات الاخلاقية التي يستفيد منها المجتمع . وبالعكس ، ينشر بعضها الآخر الايمان بالحرية الانسانية ، وبوجود إله « يثيب ويعاقب » ، وبخلود النفس ، وبالطابع المقدس الذي يتصف به الواجب . لذلك ، هي احسن تكيفاً مع الحاجات الاجتماعية . من هنا نشأت ظاهرة

ملحوظة لدى كثير من الفلاسفة ، وفي تتابع الفلسفات نفسها . فما ان يشعر بعض المفكرين بأن آراءهم النظرية تعرض معتقداتهم الاخلاقية للخطر ، حتى يحسوا بالحاجة الشديدة الى رفع سمومها ؛ فبعضهم يتخلى عنها ، وبعضهم الآخر يتجنبها لدى الانتقال من المبادىء الى النتائج ، ويضع على عينه عصابة كي لا يرى فعلته . ولكن الظاهرة تكون اكثر بروزاً حينما تصبح بعض الأفكار المتفشية لدى الجماهير خطرة على المعتقدات الأخلاقية الواقية للمجتمع . ان الحرص على انقاذ المعتقدات النافعة للحياة ينعكس حينئذ على المبادىء النظرية وعلى تقدير القيمة المنطقية للمحاكات ، لا عند فيلسوف فحسب بل عند مدارس بأسرها . وما أن تهز بعض الأحداث السياسية أركان المجتمع ، حتى يُصبح هذا الاستعداد محموماً . فنراه يتحكم بتفكير عصر بأكمله .

نسأل الصفح والغفران لتذكيرنا بهذه الحقائق الاساسية . لئن قمنا بذلك ، فلأن دراسة التيارات التي عملت في الفلسفة الفرنسية ، منذ نشأتها ، تبرز هذه الحقائق بشكل واضح .

من لا يعرف اسطورة الساحر التلميذ ؟ كان ساحرٌ عجوز يملك مكنسة سحرية ، وعندما كان يتفوه بكلمة معينة ، كانت المكنسة تتنبه وتلبي اوامر سيدها . وكان الساحر ، بالاضافة الى ذلك ، يدرب تلميذاً . فكان يوصيه بتنظيف البيت ثم ينصرف . وذات يوم وقع التلميذ على الكلمة التي تجعل الحياة تدب في المكنسة السحرية ، فتفوّه بها : وها هي ذي المكنسة طوع امره . فطلب اليها ان تجلب ماءً وترشه على أرض الدار ، فجلبت المكنسة دلواً ، دلوين ، ثلاثة . ولم تكن هناك حاجة الى اكثر من هذه الكمية . الا ان المكنسة لا تتوقف الا اذا سمعت كلمة معينة تعيدها الى حالة النوم . ولم يكن التلميذ يعرف هذه الكلمة . وتتالت الدلاء بعد الدلاء . وامتلأت الدار بالماء . وتصاعد الطوفان . وشرع التلميذ

بالشكوى ، وحاول كل شيء ولكن بلا جدوى .

الحقيقة ان هذه الاسطورة رمز عجيب لما جرى في الفكر الفرنسي منذ القرن السادس عشر حتى الوقت المعاصر . فخلال القرون الوسطى ، بقيت المكنسة السحرية القادرة على القيام بأفعال مدهشة ، في حالة النوم . هذه المكنسة هي الفكر الانتقادي الحر . وبما انها كانت نائمة ، لذلك شيدت المخيلة الانسانية صرحاً فكرياً رائعاً . وكانت النفوس تركن اليه معتقدة انها ترى فيه الضياء والهدى . لقد كانت تتنعم في كنفه بالسلم على الاقل . وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، اكتشف بعضهم الكلمة السحرية فاستيقظ الفكر الفاحص الحر .

ادرك الفكر المتنبه منذ البدء ان المعتقدات التقليدية لم تكن ذات قيمة ، ولكنه آنس في نفسه بعض المهابة . وفي عصر النهضة شجب المفكرون الفلسفة المدرسانية . ولكنهم بقوا أمينين ، في سوادهم الأعظم ، للصور الكلاسيكية القديمة وللأخلاق التقليدية .

بعدئذ جاء ديكارت واتخذ موقفاً حاسماً في نقطة معينة : يجب اصلاح الفلسفة المدرسانية فيما يتعلق بالطبيعة . ولكنه أرسى أسس مذهب روحي اعتقد انه قابل للتوفيق مع الفلسفة المسيحية . ولئن استشعر باشكال الخوف من جرأة ديكارت بحيث طالب الفكر الانتقادي بالاستسلام أمام المعتقدات التقليدية ، فان معظم خلفاء ديكارت الفرنسيين اعتقدوا ان التوفيق بين فيزياء ديكارت والمعتقدات المسيحية شيء ممكن .

الا ان محاولاتهم لم تلق الا نجاحاً عابراً . وبمجيء بايل منذ نهاية القرن السابع عشر ، ومع القرن الثامن عشر بمجموعه ، ازدادت جرأة الفكر الفاحص الحر في استمرار . ومرت بغرباله كل الفلسفات : الفلسفة الدينية ، فلسفة العلوم ، فلسفة الطبيعة ، فلسفة الفكر ، فلسفة الأخلاق ،

فلسفة السياسة .

وفي جميع النقاط ، خلص الى نفس النتيجة : إن المعتقدات التقليدية باطلة ، وديكارت وتلامذته غير كافين ، وما سُمي بالعقل لم يكن العقل . فهوى الى الأرض هذا الصرح الفكري القديم . ولكن أي صرح سينوب منابه ؟ خلال مناقشة الموضوع ، حصلت احداث اقتصادية سياسية اجتماعية . فقد انفجرت الثورة الفرنسية حاملة معها خضاتها وآمالها ، اخطاءها وآثامها . ثم جاء نابليون أخيراً فعلا نجمه ثم هوى .

لقد غمر الفكر الحر الدار كلها .

ولكن يجب إعادة هذا البيت صالحاً للسكن ثانية . ويجب ان نرد اليه تماسكه ونعيد اليه طمأنينته وبهاءه ، وان نجد لساكنيه دعامة اخلاقية وسياسية ، ومبررات للحياة . وقد تحول هذا الهم الى فكرة ثابتة لدى المفكرين في مطلع القرن التاسع عشر . يجب إيقاف المكنسة السحرية ، أو على الاقل يجب تنظيم مجهودها وتنسيق مفعولها . ومن ١٨١٥ الى ١٨٦٠ ، وجهت هذه الفكرة اعداء الكنيسة الفرنسية المناصرين لروما Les Ultramontains ، والفلاسفة الروحانيين والوضعانيين ، توجيهاً صريحاً أو مبطناً . فاقترح الأولون على الفرنسيين ، دونما تحفظ ، ان يتخلوا عن البحث الحر وان يلعنوا ديكارت ، وان يعيدوا الصلة بالمعتقدات التقليدية الدينية والسياسية وكأن الثورة لم تكن ، وان يعودوا الى الايمان بما آمن به الجدود والعمل بما عملوا به ؛ أما الروحانيون فكانوا أقل رجعية . ان القرن الثامن عشر لم يهدم كل شيء بنقده . فثمة حقائق باقية إذ لا يمكن ان يحل بها الفناء . انها مبادىء خالدة في ميادين العلم والفن والأخلاق . وقد دقت ساعة انتشالها واعادة البناء على ضوئها . وأما الوضعانيون فحبذوا طرقاً أخرى في العمل . ثمة شيء كُتب له ان يولد ويمكننا ان نركن اليه : انه العلم الوضعي ، بأسئلته الدقيقة ، وطرائقه

ونتائجه . هو الذي يجب ان نلجأ اليه . هو الذي ، في تشكيله علم الاجتماع سيجعلنا قادرين على العناية بالمجتمع المريض عناية علمية مجدية . ولا خلاص إلا بواسطته .

ان امثال هذه الحلول متباينة حقاً . ولكنها متشابهة في ناحية . فالثلاثة لها نفس الشاغل . الثلاثة تريد ، مهما كلف الأمر ، « انهاء المرحلة الثورية » . وهي ، على اختلاف وسائلها ، كانت متفقة على هذه الفكرة الاساسية : لا يمكن قبول فلسفة نظرية الا اذا كانت كفيلة بإعادة التوازن الاخلاقي عند الافراد ، وفي المجتمع .

كل من يميز هذه الحركة وأسبابها ، يصبح احسن فهماً للتيارات المحركة للفكر المعاصر . ان احدث الفلاسفة الفرنسيين ، وحتى اكثرهم أصالة ، لم يفعلوا سوى شيء واحد : لقد اتبعوا ، على طريقتهم الخاصة ، السبيل التي سلكها سلفهم . وان مفكرين كثيرين يُعتبرون كمتممين للحركة الوضعانية ، بنسب متفاوتة في عدم الأمانة ، وذلك نظراً الى ما يعلقون من أهمية على العلوم الوضعية وطرائقها ونتائجها وتطبيقاتها الأخلاقية والسياسية الممكنة . اما الآخرون فلا يبحثون الا عن وسيلة بارعة للتخلص من وحي العلوم التقيّدي ، لأنهم يعتبرونه منافياً للحاجات الأخلاقية الخاصة بالنفس البشرية . انهم يبنون بقية مذهبهم ، مدفوعين بحرص شديد ، ساخر أو خفي ، على الاخلاق والسياسة . وان الفلاسفة الروحانيين والمثاليين ، والذرائعيين الانتقاديين الجدد ، والذرائعيين التقليديين ، والذرائعيين البرغسونيين ، هم بهذا الخصوص من نفس المدرسة . انهم مستعدون للتسليم بكل شيء ليصونوا ولو مجرد اسم هذه الحرية الانسانية ، هذه الحرية التي هي شرط هذا الواجب وهذه المسؤولية وهذا الاهتمام الديني ؛ وهي أمور بدونها يتعرض المجتمع

للانهيار ، فيما يعتقدون .

●

من المهم جداً ان يُكتب تاريخ الفكر الفرنسي بتمامه . ولكن هذا المشروع يحتاج الى كثير من المجلدات الثقيلة . ولربما احتوت هذه المجلدات على المعلومات اكثر من الاضواء الكاشفة . لذلك صممنا كتابنا بطريقة مختلفة تمام الاختلاف .

لقد جرى الفكر الفرنسي جريان السيل الشديد . ولكنه صادف في طريقه صخوراً وجزيرات واغواراً . وعن ذلك نشأت منعطفاته وانقساماته ودواماته . انها التيارات التي حصلت كما بيّنا : فتحدد بعضها بصدور مؤلفات كمؤلفات ديكارت ، وتجلى بعضها بوضوح وكمال وروعة في كتب امثال « خواطر » لباسكال ، و « احاديث في الماورائيات » لمالبرانش ، و « نظام الطبيعة » لدولباخ . ومن هذين النوعين من المؤلفات ، سنستقي وثائقنا وسنستمد حججنا .

علينا اذن ان لا ننشد في هذا الكتاب ما لا يوجد فيه : رواية متبحرة وكاملة ، ملتفتة الى صغار المؤلفين وكبارهم ، ومنصرفة الى تدوين الاشكال العديدة التي ظهرت فيها الفكرة الواحدة في وقت معين . لعل المرء سيجد كفايته بأن يرى فيه ما اردنا ان نضع فيه : رسم الحركة التي تطور بموجبها فكرٌ قوي خلال اربعة قرون ، وخلاصة لأهم ما في المؤلفات الانموذجية المميزة للمنعطفات الفكرية الاساسية .

●

سنقسم كتابنا الى ثلاثة اقسام :

ان دراسة تيارات الفكر الفرنسي في القرنين السادس عشر والسابع عشر ستجعلنا نطل على يقظة فكر ناقد ما زال مقيداً بمخاوف

عديدة .

وان دراسة تيارات الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر ستُظهر لنا نفس الفكر الناقد ثملا بخمرة جرأته الخاصة ، لدرجة دفعته الى ضرب كل تقاليد الماضي وتهديمها باسم العقل .

وان دراسة تيار الفكر الفرنسي في القرن التاسع عشر سترينا إياه فزعاً من تدميراته ، وستُظهره لنا – مع تخليه اقل ما يمكن عن مكاسب العلم الحديث – مندفعاً الى تجميل الأحكام الاعتبارية العملية التي يحتاج اليها المجتمع لإدامة حياته والحفاظ على توازنه .

القسم الأول

تيارات

الفكر الفلسفي الفرنسي

حتى نهاية القرن السابع عشر

الفصل الأول

الفكر المسيحي والمدرساني
الفكر الناقد في عصر النهضة : مونتاني

الافكار التقليدية

ليست الفلسفة المسيحية والمدرسانية Scolastique انتاجاً فرنسياً بوجه خاص . فقد كان تطورها على درجة بالغة من التعقيد . حسبنا لتبيّن ذلك ان نطالع الصفحات التي خصّصها جيلسون لدراسة تاريخ هذه الفلسفة . لذلك لا نود ولا ندعي أبداً تلخيصها هنا في بضعة أسطر . إلا ان هناك واقعتين لا يرقى اليهما الشك : اولاً ، ان معظم المفكرين الذين ظهروا في القرون الوسطى قد استهوتهم بعض المبادىء العامة ، يتفقون عليها اتفاقاً كافياً ، ويختلفون في تفاريق تفسيرها وطبيعة نتائجها ؛ ثانياً ، ان تطور الفلسفة الفرنسية جرى خلافاً لهذه المبادىء احياناً ، وبأمل انقاذ بعضها أحياناً ، وذلك منذ القرن السادس عشر الى يومنا هذا . فلنُذكّرْ إذن بما كانت عليه هذه المبادىء ، بصورة جد موجزة، بذلك نصبح اقدر على فهم السبب الذي دفع المتخلين عنها والمدافعين

عنها في فرنسا الى التصرف على هذه الصورة .

ان مـا يميز الفلسفة التي كانت اوسع الفلسفات انتشاراً في القرون الوسطى ، أنها كانت خاضعة كلها للفكرة اليهودية المسيحية القائلة بما يلي : ان الله تكفل بكشف الحقائق الأساسية للبشر . فعل ذلك أول مرة ، فيما يعتقد اليهود والمسيحيون ، اذ كلم موسى عند طور سيناء. وفعل ذلك ثانية ، فيما يعتقد المسيحيون وحدهم ، اذ تجسد في شخص يسوع المسيح . لذلك كيف نشك في كلام الله دون ان نتعرض لمخالفة الصواب ؟ ان التوراة ترويه في بعض النقاط ، ويرويه الانجيل في بعض نقاطه الاخرى . فلنرجع اليهما إذن ، بذلك وحده نتعرف على مجموعة من الحقائق ، بعضها نظري وبعضها عملي . وإن مهمة اللاهوت ان يهتم بالكتب المقدسة وان يفحصها ويقارن بين مقاطعها ويسهر على شرحها . لذلك يجب ، في جميع الميادين ، ان نلتمس نماذج الحقيقة فيه ، وفيه وحده .

على ان الله لم يُنزل على البشر كل مـا بوسعهم معرفته ، ولم يُفصل نتائج المبادىء التي وضع ، ولم يبين كيف تتوافق هذه المبادىء فيما بينها . لذلك يقع على عاتق البشر انجاز مهمة . ينبغي لهم ، بتفكيرهم الخاص، ان يسدوا الثغرات التي خلـّفها الوحي ، وان يصلوا مـا يمكن وَصْله من قضايا بعضها ببعض ، وان يستنبطوا منها ما تشتمل عليه . الى هـذا العمل يجب ان تنصرف الفلسفة ، أي : العقل الانساني .

طبعاً ، إذا حصل اختلاف بين اللاهوت والفلسفة ، فالأخيرة هي المخطئة . لأن العقل البشري لا يسعه ، في الحقيقة ، ان يتفوق على الوحي الرباني . بيد ان الاختلاف بين اللاهوت والفلسفة ، بين الايمان والعقل ، لا يسعه ان يكون الا اختلافاً ظاهرياً . ان اللاهوت يتلقف كلام الله كما تبدى في الظاهر ، والفلسفة من إملاء العقل . ولكن أليس العقل صوت الله ، صوت نفس الإله الذي يكشف لنا الحقائق البديهية

الخالدة ، بصورة ضمنية ؟ فكيف يمكنها اذن ان تخالف الايمـــان ؟ لا شك في ان بعض حقائق الايمان تتخطى حدود العقل ، وبالتالي لا يتسنى له فهمها . ولكن لا توجد ولا يمكن ان توجد حقائق إلهية مخـــالفة للعقل . أخيراً ، وهذه النقطة من مستلزمـــات الطريقة ، يجب أن نستشير الايمان أولاً ، وألا نستشير العقل الا بعدئذ . وعلى الفلسفة ان تكون « خـــادمة اللاهوت » ليس غير ، أي ينبغي لها ان تكون الايمان ساعياً الى الفهم .

وعليه ، يجب ان تُستمد مبادىء العلم الحقيقية من الكتب المقدسة . وما ان تُميَّز هذه المبادىء ، حتى تنحصر مهمتنا في استخلاص النتائج منها عن طريق الاستنتاج القياسي . وعن ذلك نشأت فـَتشية مزدوجة : فتشية طريقة الاعتبـــار والمرجع الحجة ، وعمادهـــا تلمُّس الحقيقة في الكتب المقدسة ؛ وفتشية الطريقة الاستنتاجية التي تلجأ الى المحاكمة بدلاً من الملاحظة . وسرعان ما فقد التوراة والانجيل صفـــة التفرد بالقيمة المطلقة . واصبح لمؤلفات أرسطو والأفلاطونيين الجدد مثل هذا الاعتبار . هنا أيضاً بُحث عن قضايا اولوية زُعم انها منزهة عن الشك . لذلك ، لتشكيل المعرفة ، ما على البشر إلا ان يحاكموا استناداً الى هذه القضايا عن طريق اقامة العلاقات فيما بينها .

كان لا بد لهـــذه الطريقة من أن تأتي أُكلها . فولدت شيئاً فشيئاً فلسفة دينية وفلسفة طبيعية وفلسفة حول الفكر وفلسفة اخلاقية وفلسفة سياسية . لا جرم ان تفاصيل هذه الفلسفات تختلف من عصر لآخر ، ومن كاتب لآخر ؛ الا أنها متشابهة جميعاً في بعض الخطوط الاساسية ، فجميعها قائمة على معتقدات قديمة متمازجة مع المعتقدات التقليدية اليهودية والمسيحية .

قوام المعتقدات التقليدية

ان اول هذه المعتقدات – وهذا ما يوحي به الايمان والعقل معاً – المعتقدات

التالية : الكون صادر عن إله ، هذا الإله خالد ، منزه عن المادة ، موجود في كل مكان ، كلي القدرة ، ذو إدراك وإرادة ؛ ان ادراكه يمثل له : أ – كل نماذج الاشياء المتصورة ، كل العوالم الممكنة ؛ ٢ – كل الحقائق التأملية الخالدة ، كل المبادىء النظرية الثابتة ؛ ٣ – كل الحقائق الاخلاقية الخالدة ، كل المبادىء العملية . ان الله يريد الخير المطلق ، بإرادته . ولكن لا يسعه ان يفعل هذا الخير المطلق ، فمعنى ذلك انه يعيد صنع نفسه ؛ وهو مضطر الى أن يصطفي عالماً من بين العوالم التي يمثلها له ادراكه كعوالم ممكنة . لذلك ، يخلق عالماً غير كامل ، ولكنه افضل عالم ممكن . لا شك في ان الشر يبقى موجوداً في هذا العالم المخلوق . ولكن لا يمكن ارجاعه الى الله ، فالله جعل الانسان حراً فأساء الانسان استعمال حريته وارتكب المعصية . وليست آلامه إلا جزاءً وفاقاً على ما ارتكب من خطيئة . « إن الله بريء » .

انها موضوعات عامة مصدرها التوراة ، ويجري تفصيلها بواسطة عناصر أفلاطونية ممتلئة بالمجادلات والحجج الركيكة . ألم يكن من الضروري ان يُوَفَّق بين اسوء المتناقضات ؟ هذا الإله الذي كان يُعتقد بان عليه ان يكون ثالوثاً ، ولم يكونوا في الوقت نفسه يعرفون كيف يوضحون ماهيته . وكان عليه ان يكون كلي القدرة ، ولم يكونوا في الوقت نفسه يعرفون هل خلق الممكنات والحقائق الخالدة ، او انه اضطر الى ان يستوحي منها مثلما استوحى جوبيتر ، سيد آلهة الاغريق من قوى القدر . وكان عليه ان يكون كلي المعرفة وأخلاقياً تماماً ، وكانوا في الوقت نفسه يشعرون ، رغم التعاليم الدينية التقليدية ، بانه يصعب التوفيق بين قدرته الكلية وصلاحه التام وبين وجود هذا الشر المعنوي الذي يفتك في العالم وهذا الشر المادي الذي كان يُزعم بانه احدى نتائجه . كانت المناقشات مستمرة بشكل حامي الوطيس ، ولكنها على الاقل لم تكن تمس المبادىء الاساسية في الفلسفة الدينية .

فلسفة الطبيعة

كانت الفلسفة الطبيعية الدارجة ، بوجه عــام ، أقل رسوخاً . ولم تكن عناصرها الآتية عـن الكتب المقدسة بقدر العناصر الآتية عـن مؤلفات أرسطو ، والتي حورها الشراح العرب بقدر متفاوت ، وتكيفت مع الوقائع الملحوظة بقدر متفاوت . فكان ُيعتقد ان الكون كرة واسعة تحتل الارض مركزها ، وأن الفلك يحمل النجوم الثوابت ويدور حول الارض كقطعة واحدة . وتوجد بيننا وبينه مجموعة من الكرات الشفافة تحمل الشمس والقمر والنجوم السيـــارة . وكانت المجادلات تجري حول حركة هذه الكرات واسبابها . اما الاشياء المادية والكائنات الحية والكائنات المفكرة ، فكان مفكرو هاتيك الحقبة يعتقدون انهم قادرون على تفسير خصائصها . ان كل واحد منها مشكل من مادة خاصة به . وبالاضافة الى ذلك ، يملك كل منها صورة معينة . وكانوا يجعلون من هذه الصورة نوعاً من المبدأ الجوهري . وكل مبدأ جوهري تلحق به ، أصلاً ، بعض الصفات الاساسية . وما أن توجد صورة ما في مكان ما ، حتى توجد معها صفاتها الاساسية ، متسلسلة ، ثابتة . فكانت السنديانة مثلاً ُتعتبر قليلاً من المادة ، والى مادتها كانت تضاف الصورة الجوهريـة الخاصة بالسنديانة ؛ لذلك كانت تشتمل على الصفات النباتية التابعة لجميع الاشجار ، وبشكل خاص الصفات التابعة للسنديانة . وكذلــك ، لم يكن كلب الصيد سوى قليل من المادة ، ولكن الى هذه المــادة كانت تضاف الصورة الجوهرية الخاصة بكلب الصيد ؛ لذلك كانت هذه الصورة تشتمل في نفس الوقت على القوى النباتيـــة والقوى الحسية ، وبشكل أخص على صفات كلب الصيد . فياله من مبدأ تفسيري رائع ! كان يوحي بانه يفسر كل شيء دون ان يفسر شيئاً في الحقيقة . ان الاشجار تنمو لأن لها نفساً نباتية . والطيور تحس لان لها نفساً حسية . والانسان يفكر لان له نفساً عاقلة . مجرد لعبة لفظية ، مجرد كلمــة لتسمية القوة التي تفسر الظاهرة ، وكل

شيء كان يبدو واضحاً ، فلنُضِف ان التوراة كانت تُظهر وجود ملائكة . فكنا نرى فيه ماهيتها ووظائفها ومراتبها ؛ وكانت الفلسفة تملأ السماء بكائنات متوسطة بين الانسان والله .

فلسفة الفكر

كانت فلسفة الفكر ، لدى معظم الفلاسفة ، مستمدة خاصة من أرسطو . فكان يقال إن الانسان لا يملك الا مصدراً واحداً للمعرفة المباشرة : حواسه . إلا أنه يملك بالاضافة الى ذلك ذهناً فاعلاً . ومن ثمّ ، يمكنه ان يقارن بين المعطيات الحسية ، ويستخلص منها بعض الأفكار العُلاقية ، وبعض المبادىء ؛ ومجموعها يشكل العقل . ولكنهم كانوا يتجنبون توضيح ماهيته . ولو حاولوا ذلك ، لربما وقعوا على العقل الفطري الذي تصوره أفلاطون . كان هذا المفهوم مخالفاً لتفكير معظم المدرسانيين . لذلك بدا لهم غير مجد . ألم يألفوا تفسير كل شيء بتأثير « هذه القوى المجردة » التي تملك ، في اعتقادهم ، خصائص دون ان تتحدد ماهيتها بوضوح ؟ من يعتقدْ انه يشرح سبب تمازج الاجسام بمجرد قوله لأنها متوافقة متآلفة ، يرَ أنه من الطبيعي تماماً ان يفسر تفكير الانسان بقوله : إن الانسان يفكر لأنه ذو ذهن فاعل . إن العبارتين السابقتين هما من نفس النوع .

الفلسفة الأخلاقية

لم تكن الفلسفة المتنفذة آنذاك تلك التي كانت موجودة في كتب الفلاسفة بقدر ما كانت تلك التي تراءت في خطب الوعاظ . فما كانت تعلمه المدرسة في هذا الميدان ، كان يحمل طابع الارسطوطاليسية الفكرية الى حد كبير ، وكان بالتالي بعيداً عن التعاليم الانجيلية . وما كان ينشره الوعاظ في اوساط المجتمع ، كان أشد بروزاً او اكثر تماسكاً وأقدر على التغلغل في أفئدة الشعب . كان هؤلاء يمثلون الحياة لجمهور المؤمنين كساحة اختبار ، والعالم كقاعة واسعة للفحص الأخلاقي .

إن الله يجعل كل انسان على الأرض ليختبر حسن استعداده وسلامة نيته ، ويتكفل باطلاع البشر بواسطة الوحي المنزّل ؛ وبواسطة الوجدان يجعل كل واحد قادراً على الشعور بالمبادىء التي ينبغي لها ان تسير أعمالنا . انه يراقب عباده من سدّة عرشه السماوي ، وسيجازي الأشرار المخالفين ، وسيكافىء الأبرار المؤتمرين بمشيئته العلوية . وبما ان هذه المشيئة بلغت منتهى الصلاح ، لذلك علينا أن نمتثل لها ، احتراماً لقراراته ، وخوفاً من غضبه ، وحباً بذاته . ان الله بيّن القواعد الأخلاقية الأساسية . والكنيسة قامت بشرحها عن طريق مجامعها المقدسة ، وآبائها الصالحين ، وكهنتها المرشدين . ما على المرء اذن ، في كل حال من الأحوال ، الا ان يستعلم عن واجباته لدى الكاهن . بعدئذ فليُطعْ يُكتبْ له الخلاص .

السياسية الفلسفة

كان ذلك كله منطوياً على فلسفة سياسية . والحقيقة ان هذه الفلسفة لم تُستخلص في البدء . واحتاجت الى أمدٍ طويل كيما تشعر بذاتها . لكنها كانت موجودة ضمنياً في مبادىء المذهب اللاهوتي المسيحي . ان الله خلق الشعوب ، والشعوب رعايا بحاجة الى راع . لذلك اصطفى الله بعض الأُسَر لتمد كل شعب بالرعاة اللازمين . وهو يخلق فيها الأفراد المهيئين لاستلام الحكم ، تِباعاً ، وهم تِباعاً خلفاء الله في أرضه . أما الكنيسة فتتولى أمر تنصيبهم كي لا يجهل ذلك أحد . وعلى هؤلاء الخلفاء ، بحكم نشأتهم ، التزامات خاصة نحو الله . وعليهم ان يقفوا أنفسهم لشعبهم ولسعادته ، وان يحكموه متقيدين بأحكام العدالة الكاملة والصلاح التام . فاذا تهاونوا في واجباتهم فسيقدمون الحساب أمام الله عما ارتكبوا من آثام . وسيعاقبهم الله ، وهو وحده يحق له ان يدينهم . أما البشر فليس لهم سوى حق واحد : حق طاعة الرؤساء طاعة الله نفسه . وتُعتبر كل مقاومة ، كل ثورة ، خرقاً للحرمات المقدسة .

حقاً انه لمذهب فكري متماسك تماسكاً غريباً . ولا شك في ان مثل هذا المذهب ، وهو مذهب يدمج حكمة القرون والأجيال ، لم يكن واضح المعالم إلا لدى نفر من الصفوة المختارة . ولا شك ايضاً في ان الجميع لم يكونوا يفهمونه بنفس الطريقة . ولا شك ايضاً في ان عدد الخوارج المنشقين كان اكثر مما قيل . مهما يكن من أمر ، فإن مجموع هذه الأفكار كان يشكل صرحاً عجيباً . فمن جهة ، كان يتراءى مستنداً الى اعتبار التوراة والانجيل وسلطانها ؛ ومن جهة ثانية ، الى التأمل العقلاني الصادر عن كبار القديسين وعن المجامع الكبرى . وكان يبدو ان بوسع البشر العيش تحت ظلاله الى ما لا نهاية ، في مجتمعات راسخة الأركان وبنفوس متمتعة بالانشراح والاطمئنان .

٢ – يقظة الفكر الناقد

الوقائع

في عصر النهضة ، بدأت الصدوع بالظهور على هذا الصرح الفكري . وقد أشار [كوندورسيه] إلى الظروف التاريخية التي يبدو أنها كانت ذات دور حاسم : الغزو التركي وفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ ؛ انتشار الطباعة حوالي منتصف القرن الخامس عشر ؛ اكتشاف القارة الأميركية من قبل كريستوف كولومبوس .

إن العلماء اليونان الذين كانوا في القسطنطينية لم ينتظروا دخول الأتراك ، بل هربوا الى ايطاليا حاملين معهم أثمن ما كانوا يملكون . وافتتحوا المدارس كسباً للعيش . وجلب عدد منهم معه نصوصاً قديمة لم يكن الغرب يعرفها . فتعرف تلامذتهم على أفلاطون وعلى أرسطو الحقيقي وعلى كثير من المؤلفات الأدبية أو الفلسفية . هكذا وجهوا الانتباه العام نحو مخلفات العهد القديم ! النحت والتصوير والهندسة المعمارية . فنشأ لدى الناس تطلع شديد واعجاب بالعهد الكلاسيكي القديم الذي أصبح زياً دارجاً ، وتولد لديهم في الوقت نفسه احتقار كبير

لكل مـا ابدعته القرون الوسطى او كان محطّ إعجابها . وقد وُلدت الحركة في ايطاليا ، وانتقلت منها الى فرنسا واسبانيا وكل مكان بسرعة العدوى التقليدية .

وتضاعفت الحركة بسبب اختراع الطباعة . وقبل هـذا الاختراع ، كان رجال الكهنوت وحدهم تقريباً يعرفون القراءة والكتابة ؛ وكانت المخطوطات نادرة ومرتفعة الثمن . ومن ودّ التثقف ، كان عليه اذن ان يختلف الى أحد مراكز التعليم الشفهي ، وكانت تُسمى بالجامعات . وكانت هذه الطريقة تشتمل على محذور كبير ؛ والحقيقة ألم يكن التعليم الشفهي محكوماً عليه بان يبقى تعليما تقليدياً تقريباً ؟ فالاستاذ في مثل هذه الحال يشعر بانه تحت المراقبة . ومن السهل إسكاته دائماً ، فكيف يتجرأ اذن على تعريض نفسه للخطر ؟ ولكن الكتاب المطبوع يبدل هـذه الحال ، فهو ينتشر في كل مكان ، ويكون في متناول الجميع ؛ وفي وسع السلطة ان تحرق طبعة من احـد المؤلفات . ولكن بعض النسخ تفوت لهب المحرقة ، فيقبل النـاس على مطالعتها والتلذذ بها اقبالاً متزايداً بازدياد اضطهاد المؤلف .

ولم تكن الهزة التي ولدها اكتشاف القارة الاميركية باقـل شدة . فحين علم الناس بان هناك في مكان ما عالمـاً جديداً ، وحين رأوا فيه اشخاصاً بلون جديد ولسان جديد ودين جديد ، وحين وقعت ابصارهم لأول مرة على حيوانات وثمار ومنتجات ذات جدّة مدهشة ، حين اطلّع الناس على ذلك كله احسوا بضيق علوم القرون الوسطى ، واستشفوا آفاق جديدة في غاية السعة . ويمموا وجوههم شطر مجالات فكريـة مجهولة .

النتائج

انها حركة عجيبة ومشوشة ولّدت نتائج تختلف اختلافاً غريباً باختلاف الميدان المفحوص .

ففي الميدان الديني ، أدت هذه الحركة الى مواقف لوثر وكالفان وهي مواقف تحررية ولا شك من بعض الوجوه ، ولكنها ادت على حد قول اوغست كونت الى نصف تحرر ؛ فقد رفض لوثر وكالفان الاستمرار في ترك توجيه فكرهما ومسلكهما في ايدي الكنيسة الكاثوليكية التقليدية، ولم تعد لديهما رغبة في أن يسألاها عن معنى النصوص المقدسة ، ولا عن الطقوس التي يجب التقيد بها ، ولا عن المواقف الواجب تبنيها . ولكنهما وقفا عند هذا الحد . لكل فرد الحق في ان يفهم العهدين القديم والجديد L'Ancien et le Nouveau Testaments على طريقته الخاصة . ولكن على كل فرد ان يعتقد بأن هذين الكتابين من وحي الله . وعلى كل فرد ان يلتمس فيهما المبادىء الموجهة لفكره . ان البروتستانتية الناشئة ليست بأكثر تسامحاً من الكاثوليكية التقليدية ، حول هذه النقطة .

وفي ميدان الفن والأدب ، ولـّدت هـذه الفترة نتائج مخيبة للأمل . فقد انجبت بعض الروائع الفريدة ، ولكنها أوجدت ايضاً شيئين محزنين : احتقاراً سخيفاً لفن القرون الوسطى ، مع ان بعض اشكاله كانت مضاهية للأشكال الجديدة التي حلت محلها ؛ وتعلقاً اعمى بالأزمان القديمة ، مما ادى الى تقليداتٍ حَرْفية وإسفاف مؤسف . فالهندسة المعمارية الغوطية العظيمة تخلت عن مجالهـا للمعابد الرومانية الزائفة . وتراجعت واقعية النحت المتمثلة في كاتدرائيات القرون الوسطى امام التقليدية الاغريقية — اللاتينية . وفسدت حلاوة اللغـة الفرنسية التقليديـة بدخول الكلمات المولـّدة Néologismes المأخوذة عن لغة هوميروس ولغة فرجيل ، دونما اعتبار للتقاليد الرائعة الخاصة باللغة الفرنسية القديمة .

وفي ميدان العلم والفلسفة كانت البلبلة على أشدها .

ان معرفة الفكر القديم ولـّدت على معظم الأذهـان نفس المفعول السلبي . ولقد اتفق الجميع على القول (وإن بيار لاراميه هو أحـد الفرنسيين الذين يقولون ذلك بأوضح صورة) بأن مـا كانت التقاليد

المدرسانية تدرسه باعتبار انه الحقيقة لم يكن الا مجرد خطأ . لذلك يجب طرحه تماماً ، او على الأقل يجب اصلاحه . أما رابليه فبلغ حد السخر منه . ولكن ماذا يوضع محله ؟ هنا ايضاً ، غالباً ما كان التحرر نصف تحرر .

ان معظم اولئك الذين كانوا يحبذون التراث الاغريقي - اللاتيني ، لم يكونوا يعرفون كيف يترسمون خطاه . فالفلاسفة الإغريق واللاتين كانوا أحرار التفكير . أما فلاسفة عصر النهضة فبدلاً من ان يفعلوا مثلهم ويفكروا بحرية ، غالباً ما اقتدوا بهم مكتفين بمجرد تكرار افكارهم . ولم يضعوا نصب أعينهم جميعاً تقريباً سوى ان يكونوا مصلحين . فاستبدلوا سلطان الفلسفة المدرسانية بسلطان آخر ، ولكنه سلطان على كل حال . فبعضهم ، أمثال مارسيل فيسان وأعضاء مجمع فلورنسة ، ادخلوا فلسفة افلاطون في ذوق العصر ، وشرحوها بوصفها فلسفة لا تقبل المس ؛ وثمة آخرون ، أمثال تيودور غازا وبونبونا و إيراسم ، عارضوا فلسفة أرسطو المدرساني بفلسفة ارسطو آخر اعتقدوا انه اقرب الى ارسطو الحقيقي ، لأنهم درَسوه في نصوصه الأصلية بالذات لا في الشروحات الكلاسيكية . وتكفل احدهم ، وهو لورنسيوس فالا ، بإحياء فلسفة أبيقورس ، وتكفل غيره باحياء فلسفة بارمانيدس . وتحمس بعضهم مثل جوست ليبس للرواقيين ، وتحمس غيره للأفلاطونيين الجدد . وغطوا جميعاً أفكارهم بأحد الأسماء الكبيرة . فامتلأت الكتب بالاستشهادات . وصارت مجموعة من الأفكار القديمة المرتبة او المصفوفة كالفسيفساء .

لا شك في ان بعضهم ذهبوا الى أبعد من ذلك . فجربوا معالجة أفكار اقرب الى الذات وأقل تفنناً . ومن جملتهم نفر من أول علماء الأزمان الحديثة ، من رياضيين وفلكيين وفيزيائيين وأطباء ، أمثال الفرنسيين أمبرواز باريه ، برنار باليسي ، فيات . لقد قاموا بالبحوث ولكنهم لم

يعرفوا ما يجب ان يبحثوا ولا كيف يجب ان يبحثوا . وخلط كثير منهم الاكتشافات الحقيقية بالأفكار الصبيانية . وشيد بعضهم مذاهب تتصف بالأصالة . واكتفى كثير منهم بتركيبات من بنات الخيال . فكانت مثلاً احدى صفات النار او الماء او المغناطيس تكفي لتضليلهم . فيبنون عليها – وهذا ما اخذه باكون على جيلبرت – نظرية كونية عامة تختلط فيها المحاكات الخيالية بالرؤى الوهمية .

والأسوء ان كل حركة الإصلاح الفكري هذه لم تستمر دون خضات اجتماعية . فقد وضعت السلطة التقليدية يدها على رقاب المجددين . وأخذ البروتستانت والكاثوليك بالامتثال . واغتنم الصيادون في الماء العكر الفرصة السانحة . وتفشت الحرب الأهلية في كل مكان في فرنسا : حملات عسكرية وجرائم قتل مروعة وإبادة بالجملة وعقد الصلح ونقضه في الحال . وانتصبت المحارق من أجل المفكرين الأحرار وامتلأت السجون وارتفعت أعواد المشانق . ولم يعد الأمن الاجتماعي سوى مجرد كلمة لا وجود لها في الواقع .

٣ – مونتاني

وسط هذه المواقف الجريئة والأوضاع المضطربة ، ظهر أول المذاهب الفلسفية التي كان لها تأثير دائم على الفكر الفرنسي . هذا المذهب هو مذهب مونتاني[١] .

يقوم هذا المذهب على طائفتين من الأفكار الأساسية . الأولى ذات طابع نظري ، والثانية ذات طابع عملي . الأولى تلبي حاجة ذهنية ، والثانية حاجة أخلاقية اجتماعية . الأولى جريئة هدامة ، والأخرى محافظة وجلة . والغريب ان مونتاني ، فيما يبدو ، لا يركن الى جرأته التأملية إلا لأنها تقدم له مسوغاً لمخاوفه العملية . حتى لكأنه لا يحرر

(١) راجع : مونتاني : حياته ، فلسفته ، منتخبات
سلسلة « زدني علماً » رقم ٢١ – منشورات عويدات

فكر الإنسان إلا ليعده أفضل إعداد للتخلي عن نزواته الثورية ولمد يديه لأغلال المعتقدات التقليدية .

يقول لنا مونتاني في كتابه « تقريظ ريمون دي سوبوند » إن الانسان مصابٌ بسَوْءةٍ أساسية : إنه مصاب بكبرياء شامخة يستمد منها ثقة بنفسه مجاوزة للحد المعقول وتستحق السخرية . « إن الزهو مرضنا الطبيعي الأصلي . وإن أضعف المخلوقات وأكثرها تعرضاً للأرزاء هو الإنسان ؛ ومع ذلك هو أكثرها شموخاً وكبرياء . يرى نفسه في هذا العالم غارقاً في الأوحال ، ومع ذلك تتسامى به مخيلته فتحله فوق الثريا وتجعل السماء تحت أقدامه » . فما قيمة دعائم مثل هذا الشعور ؟

أولاً ، يعتبر الانسان نفسه كائناً استثنائياً ويدعي انه سيد المخلوقات ، وان بينه وبين البهائم هوة فاصلة جذرية . انها مجرد احلام شخص خيالي مزهو بنفسه . لئن اعتقدنا ان البهائم بهائم فذلك لأننا لا نتمكن من فهمها . ولكنها هي ايضاً لا تفهمنا . فلنخش اذن بدورنا « ان تعتبرنا بهائم مثلما نعتبرها » . قبل ان نتسرع في الحكم عليها يجدر بنا تأملها عن كثب . هل في أفعالها ما يدل على البلادة ؟ وهل تفتقر الى اللغة اللازمة للتفاهم فيما بينها مثلما نتفاهم فيما بيننا ؟ وهل تفتقر الى عواطف مماثلة لعواطفنا : الصداقة ، الحب ، الغيرة ، الخبث ، الاقتصاد ، الشجاعة ، الاخلاص ، العرفان ، الكرب ، التعاضد ، الشهامة ؟ من منا يستطيع ان يصنع ما يُضارع نسيج العنكبوت وقرص الشهد في الدقة والكمال ؟ أنفوقها جمالاً ؟ هيهات ان يشابه جمالنا جمال الفرس والأسد والفهد ! حقاً ! أولى بنا ان نتستر بأثوابنا ! أنتميز عنها بروح المبادرة ? « حينما أداعب هرتي ما أدراني انها لا تزجي وقتها معي اكثر مما أزجيه معها ؟ اننا نتحاور بلغة التظاهر المتبادل ، ولئن كانت لي ساعة من ساعات القبول والرفض فان لها مثل هذه الساعة » .

ويحسب الانسان نفسه أيضاً غاية الكون القصوى . ولكن فرخ

الإوز يملك نفس الاسباب الداعية الى مثل هذا الاعتقاد . « لماذا لا يحق لفرخ الاوز ان يقول : كل اجزاء الكون ملتفتة بأنظارها إليّ . فالارض ممهدة لِسَيري ، والشمس مضاءة لإنارتي ، والنجوم مرصوفة لتحدثني بهمس سناها . والماء والهواء مسخران لمتعتي . والسماء تنظر إلي بعين العطف والتفضيل . انني مدلل الطبيعة . أليس الانسان هو الذي يسهر على تربيتي ويعنى بسكني وخدمتي ؟ إنه يبذر الحب من اجلي ومن اجلي يطحنه . ولئن أكلني فانني ألتهم الديدان التي تأكله . ويحق للكركي ايضاً ان يقول نفس الشيء ، وبمزيد من التعالي والترفع ، لما يتمتع به من حرية في التحليق ، ومن هيمنة على هذه الرُبى العالية الجميلة » .

ما قيمة العلم الانساني

لكن لعل هناك من يقول : ثمة شيء أساسي يسمو بنا الى ما فوق مرتبة الحيوان : العلم .

ما هو لعمري هذا العلم الذي نتبجح به ؟ إذا ُحرمنا أنوار الوحي والايمان فماذا نعرف حقاً ؟ — ماذا نعرف عن الله ؟ إن الأجوبة تتعدد بتعدد الفلاسفة ، والواحد منها أسخف من الآخر . بل إن الكلمات التي نستعملها للتحدث عنه هي ، بالنسبة إلينا ، كلمات مستغلقة . « حينما نقول إن القرون المنصرمة والقرون التالية ليست بالنسبة الى الله الا مجرد لحظة ، وان صلاحه وحكمته وقدرته تتوحد مع ذاته ، فاننا نقول ذلك بالكلام ولكن عقلنا لا يدرك هذا الامر اطلاقاً . الا ان قحتنا تريد ان تنسج الالوهية على منوالنا ، وهنا تحصل كل الأوهام والأخطاء التي يتعرض لها الناس لانهم يَزينون مثل هذه الاشياء البعيدة عنهم بميزانهم الخاص » . — وماذا نعرف عن النفس ؟ لا شيء أسهل من ذلك فيما يبدو بالنسبة إلينا . إلا ان آراء الفلاسفة هي أشد اختلافاً واكثر توهماً في هذا المجال . إننا نلاحظ ذلك جيداً : فحينما نريد ان

نرفع اصبعنا ، نستطيع ان نفعل ذلك اذا لم نكن مصابين بالشلل . ولكن لماذا وكيف نستطيع ان نفعل ذلك ؟ من يتمكن من الاجابة ؟ وماذا نعرف عن جسمنا ؟ هنا مجال « الاخطاء الطبية » . ان جسمنا آلة . انه مصنوع من مجموعة من الاجهزة تسير معاً . لكن ما هي هذه الاجهزة ؟ وما هي أجزاؤها ؟ وكيف تتفق فيا بينها ؟ ولماذا تسير ؟ وما المرض ؟ لماذا تنجح بعض الادوية ويفشل بعضها الآخر ؟ الاجوبة مفقودة . مجرد كلمات ، لا أكثر . — وماذا نعرف عن الطبيعة ؟ هل نعرف ماهية الكواكب وحركاتها الحقيقية ؟ هل نعرف شيئاً عن هذا الكون الذي نشكل منه جزءاً صغيراً لا يكاد يذكر ؟ العلم الانساني ! مجرد ادعاء جاهل . « إن السؤال لغو والرد عليه لغو أيضاً ؛ يقال ان الحجر جسم ، ولكنه جسم ذو ضغط . وما الجسم ؟ انه جوهر . لكن ما هو هذا الجوهر ؟ وهكذا دواليك . إن كل كلمة تُستبدل بكلمة اخرى غالباً ما تكون أشد غموضاً منها » .

اننا فخورون بعلمنا ، وذلك لأننا حينما ننتهي من بعض المبادىء نستطيع ان نستخلص منها بعض النتائج . ولكن ما قيمة هذه المبادى نفسها ؟ يجب ان نتمكن من إثبات ذلك وهذا مستحيل . اذا قلت : « لا اعلم شيئاً » فهذا ضرب من المبالغة . فليقلْ قائلنا : « ماذا أعلم » ؟ اننا بذلك ندلل على مرتبة العلم الانساني . ان افضلنا علماً يدركون ذلك . « يحصل للعلماء الحقيقيين ما يحصل لسنابل القمح . فهي تتعالى وتتسامى منتصبة الرأس شامخته ما دامت فارغة ولكنها تطأطىء الرأس حالما تنضج وتصبح ممتلئة بالحب » .

عجز وسائلنا الاستعلامية

ولكن قد يرد أحدهم بقوله . لئن تميز العلم البشري بشدة النقص أفليس الوضع موقتاً ؟ اننا لا نعرف شيئاً اليوم . لكن ألا يحق لنا ان نأمل بالحصول على المزيد من المعرفة ذات يوم ؟

ان مونتاني يجيب بالسلب . فوسائلنا الاستعلامية والمعرفية عاجزة

وستبقى دائماً عاجزة عن مدنا باليقينيات المنشودة . وليس لدينا ما يمدنا بالحجج والأدلة سوى حواسنا وعقلنا . ولقد تكفل أهل الشك البيرونيون بنقد هذين المصدرين .

فلنبدأ بحواسنا .

هل نركن الى شهادتها لتأكيد وجود أي شيء ؟ ولكن حينما نحلم في نومنا ، نؤمن تماماً بوجود ما نراه في احلامنا . فما أدرانا اذن ان « تفكيرنا وفعلنا ليسا سوى حلم آخر ، ويقظتنا سوى نوع من النوم » ؟ وهل نركن اليها لتأكيد صفات الأشياء او علاقاتها ؟ ولكن الحيوانات ولا شك لا تدركها على شاكلتنا ، لأن حواسها مختلفة عن حواسنا . والأناس الآخرون موجودون ايضاً في نفس الحالة المخالفة . بل نحن انفسنا نتبدل في استمرار وتتحول احساساتنا بتحولنا . لو كنا ندرك الصفات الحقة للأشياء عن طريق حواسنا « لأدركناها دائماً بنفس الصورة ، ولكان طعم الخمر في فم العليل كطعمه في فم السليم » . وهل حواسنا كاملة العدد ؟ « انني أرى حيوانات عديدة تحيا حياة تامة كاملة ، بعضها بغير نظر ، وبعضها بغير سمع ، فما أدرانا اننا غير محرومين من الحواس التي يُعتبر وجودها بالنسبة الينا أهم شيء ؟ ونتيجة لذلك ، ما أدرانا « ان معظم وجه الأشياء محجوب عنا » ؟

والعقل ؟

ألا يمكننا على الاقل ان نركن الى شهادة العقل ؟ ان مونتاني يجيب بالسلب ايضاً . فميزة المخطىء انه يجهل خطأه ويعتقد انه على صواب . من يضمن لنا اذن اننا غير مخطئين حينما نعتقد اننا على صواب ؟ « ولا سيما ان انفسنا تتلقى الأخطاء عن نفس الطريق وبنفس الصورة ، ولا تملك ما تميزه به الحقيقة عن الوهم » . انها ملاحظة جديرة بدفعنا الى الاحتراس . فكم مرة تبين لنا اننا كنا على خطأ ؟ وكم مرة اعتقدنا أننا وقعنا على الصواب مع اننا كنا على خطأ ؟ « على الأقل ، يجب

ان يتعظ المرء بتجربته الخاصة . فاذا كان مقياسي خاطئاً عادة ، وميزاني غير صحيح ، فأي ضمانة لي في هذه المرة اكثر مما في المرات الاخرى . أليس نوعاً من الحماقة ان يغرر بي نفس الدليل مرات ومرات »؟ انها حماقة لا تُغتفر . فكل شيء يُظهر ضعف تمييزنا . ويكفي ان يُشغل بالنا ، أو يسوء هضمنا ، او نشعر برغبة في النوم ، او تدندن ذبابة ، حتى يصبح عقلنا السامي عاجزاً . فلنعترف بحقيقة الامر . ان الذين انصرفوا الى التفكير في مواضيع مماثلة ، بأعظم ما يمكن من طريقة وانتباه ودقة ، لم يتمكنوا مع ذلك من الاتفاق حول استنتاجاتهم . ثمة محاكمة تبدو لي بلا ردّ ، ويتلقاها الآخرون بروح اللامبالاة . هل كان ذلك بالإمكان لو كان العقل يملك القوة الموثوقة التي نتصور ؟ « اذا كانت الطبيعة تشمل بتقدمها العادي المعتقدات والاحكام والآراء الانسانية مثلما تفعل بالاشياء الاخرى ، واذا كان لهذه الامور تقلباتها وفصولها وبدايتها ونهايتها شأنها في ذلك شأن البقول ... ، فأي سلطان حاسم دائم ننسبه اليها » ؟

الوجه النظري عند مونتاني

ثمة طريقة واحدة قد تنتشلنا من هذه الورطة : الطريقة التي تكشف لنا مقياس حقيقة ودليل هدى . ولكن مثل هذا المطلب مستحيل . فكيما نتمكن من القول بيقين : هو ذا مقياس الحقيقة ، لا بد لنا من معرفته مسبقاً . « كيما نحكم على ما ندركه من مظاهر الأشياء ، لا بد لنا من أداة حُكمْ . وكي نتحقق من هذه الأداة ، نحتاج الى برهان . وللتحقق من صحة هذا البرهان تلزمنا أداة حُكمْ .. وهكذا دواليك . ها نحن هؤلاء في قلب حلقة مفرغة » . بل أسوء من ذلك أيضاً . لسنا قادرين حتى على أن نثبت بأن قضية ما ، هي أكثر احتمالاً من قضية أخرى . ان الشيء المحتمل ، ان شبه المعقول ، هو ما يشبه الحقيقة . ألا ينبغي لنا إذن ان نعرف الحق مسبقاً كي نحكم على ما هو

شبه معقول ؟ ان المتشككين البيرونيين كانوا على حق في نظرتهم . فما العقل إلا أداة « مطواعة تتكيف مع كل ميل وكل مقياس » .

وها هوذا مونتاني يدوس ببهجة خبيثة حتى أكثر المعتقدات لزوماً للحياة الاجتماعية . فبعض الناس يثقون بالشرائع الموضوعة . إنهم على خطأ : « فهي غالباً ما تكون من صُنع الحمقى ، وهي دائماً من صُنع أناس متعجرفين متقلبين » . لذلك ، تختلف باختلاف البلدان ، وتكون ذات صفة موقتة في نفس البلد . « يا له من صلاح هـذا الصلاح الذي كان بالأمس محط الاعتبار ، وغدا سيكون موضع احتقار ، وفي الطرف الآخر من النهر يُعتبر كجريمة وعار » . ويخيل لبعضهم انهم يميزون على الأقل وجود شرائع « غير مكتوبة » يكشفها لنا وجداننا . ويتصورون أنها خالدة ثابتة . يا للسذاجة ! إن الوجدانات من نتاج العادات ، وهي مختلفة باختلاف البلدان ، متبدلة بتبدل الأزمان . « ان الشرائع التي يكشفها الوجدان ونقول عنها بأنها تابعة عـن طبيعتنا ، لا تصدر في الحقيقة إلا عن العادة . فكل شخص يُكن احتراماً ذاتياً للآراء والآداب التي تتلقى الاستحسان والقبول لدى معشر الناس ، لذلك لا يمكنه أن يتخلى عنها دون تبكيت ضمير ، ولا أن يعكف عليها دون رضى » . ويهاجم مونتاني التنظيم القضائي في بـلاده ، وشراء المناصب وبيعها ، وعبء المصاريف ، ووضع الأشياء المشين الذي يخلق التضاد بـين قوانين الشرف وقوانين القضاء . من يتوجه الى القضاء لمسح إهانـة ألا يُلحق بشرفه إهانة أخرى ؟ ومن يلجأ الى وسائله الخاصة لمحو الاهانـة ألا يتعرض لعقاب القانون العام ؟

هكذا يتزعزع كل شيء وينهار . ولا شك في ان مونتاني يأخذ احتياطاته الوقائية شأنه في ذلـك شأن كل مفكري عصره . فهو يُكثر من الاستشهادات ، ويتظاهر بانه يأخذ عن الكلاسيكيين القدامى أجرأ عباراته . ولكن هذا لا يمنع ان عمله يتصف بطابع التهديم .

الوجه الاخلاقي المحافظ عند مونتاني

على ان مونتاني ذو وجهين ، شأنه في ذلك شأن الحكيم جانوس . فهو كفيلسوف نظري يُهدم كل شيء ، وكفيلسوف اخلاقي يحافظ على كل شيء . ان هذا المفكر الثوري استنكر كل تصرف ثوري . بصرامة لا يضاهيه فيها احد . « ان هذه الاعتبارات لا تصرف الشخص العاقل عن اتباع المنهج العام ، ويُخيل اليّ ان كل مسلك شاذ يصدر بالاحرى عن الحماقة او عن حب الظهور اكثر من صدوره عن العقل السليم . ان على الرجل الحكيم ، في الباطن ، ان يحرر نفسه من الضغط ويجعلها قادرة على ان تحكم على الاشياء بحرية . ولكن ينبغي له ، في الظاهر ، ان يحافظ على القواعد والأصول المتبعة » . ويقدم لنا مونتاني هذا الاستنكار على انه نتيجة صادرة عن مبادئه النظرية .

هناك أناس ملحدون . ويتجرأ هؤلاء على مهاجمة الاعتقاد بوجود الله، وعلى مناقشة العناية الربانية الحساب عن الشر المستشري في العالم ، وعلى التأكيد بان هذه العناية غير موجودة ، وذلك لأنهم لا يدركونها . انها مزاعم صبيانية صادرة عن الغرور البشري ! لا يُلحد الملحد الا مِن حيث يثق بملكاته وذكائه وعقله ثقة عمياء . فليعرف ضعفه ثم فليحكم على الحاده . « يُخيل اليّ ان خير وسيلة لإذلال هذا المسلك الجنوني تكمن في الحط من الأنفة البشرية ودوسها بالأقدام ، وفي اظهار زهو الانسان وصلفه ، وفي انتزاع سلاح العقل من أيديهم ، وفي ارغامهم على طأطأة الرأس والتمرغ في التراب احتراماً للجلالة الإلهية وتبجيلاً للعناية الربانية » .

وهناك أناس بروتستانتيون . ويتجرأ هؤلاء على ان يُنكروا على الكنيسة الكاثوليكية حق الانفراد بشرح النصوص المقدسة ، وحقها في توجيه الرعية . انها غطرسة ايضاً ! « إما الخضوع التام لسلطان التوجيه الكنائسي ، او الاستغناء عنه بالمرة . وليس من شأننا تحديد

نسبة الطاعة المتوجبة علينا » .

وهناك مفكرون ثوريون . ولا يكتفي هؤلاء بالحكم على شرائع بلادهم ، بل يودون ايضاً تهديم النظام السياسي والاجتماعي القائم واستبداله بنظام آخر ، انها ايضاً غطرسة وسذاجة ! « ان الفائدة المنتظرة من تبديل الشرائع المتبعة مدعاة للشك ، ولا سيما ان النظام اشبه ما يكون بالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا » . هل نحن واثقون من ان تعديل احد القوانين سيؤدي الى تحسين الوضع ؟ لن تكون ثمرة هذا التصرف سوى تأكيد شيأين : التدليل على الصلف ، واحداث البلبلة . « انه لزهو شديد وأنانية مفرطة ان يبلغ تقديرنا لآرائنا مبلغاً يدفعنا ، في سبيل تثبيتها ، الى قلب الاوضاع السلمية وادخال الشرور الحتمية وفساد الاخلاق الرهيب الناجم عن الحروب الاهلية » .

ويخلص مونتاني الى القول : « ان نفسي تتقزز من التجديد مهما يكن لونه . وانني على حق لاني رأيت ما ينشأ عنه من مفعول مؤذ » . ويدعو كل فرد الى تقييم الأشياء بنسبة نفعها ، لا بنسبة صحتها التي لا يمكن التحقق منها . « لو كان الانسان حكيماً ، لقيّم الاشياء بنسبة نفعها وصلاحيتها للحياة » .

لذلك ، على الانسان في هذه الحياة ان يقوم بغير ما يقوم به الملحدون والبروتستانتيون والثوريون ، هؤلاء المتغطرسون الذين لا يستحقون الا السخرية . وعليه ان يكون كخير ما يكون الانسان . هذا الامر لا يستدعي الخضوع لفضيلة وهمية . فالتسامي الى ما فوق الطبيعة البشرية جنون محض . من يفعلْ ذلك يتحولْ الى بهيمة « بدلاً من التحول الى ملاك » ، ويتردى بدلاً من أن يتسامى . فلنتجنب اذن موقف الرواقيين Stoïciens القدامى الذين ارادوا تحويل القلب البشري الى قطعة من الصخر . ويجب ان لا تغيب عنا الاسس الحيوانية الكامنة وراء تكويننا . فلنعرف اذن كيف نرضخ

للأمر الواقع . نحن جهلة ، وسنبقى جهلة دائماً . لذلك فلنداوِ جهلنا بعدم تطلعنا .

سر السعادة

فلنتمتع إذن بالمسرات التي تتيحها لنا الحياة ! ولنقطف جميع الزهور الموجودة في متناول أيدينا ! ولنتخل عن المطامح التي لا تتناسب مع وضعنا الإنساني ! ولنطرد عن أنفسنا شبح الأحقاد والحسرات ! يقول قائلنا : « لم أفعل شيئاً هذا اليوم » « ماذا ؟ ألم تعيشوا ؟ ليس هذا أهم مشاغلكم فقط بل وأجلها أيضاً » ! الانسان الحكيم هو ذلك الذي يعرف كيف يعيش ، وهو أيضاً الفيلسوف الحقيقي . معرفة فن العيش هي معرفة إبقاء توازن تام بين رغباتنا وأوضاعنا . من يفعلْ ذلك يحصلْ على المسرة الكاملة . « أوضح دليل على الحكمة ، متعة دائمة » . فلنستبق من الرواقية هذين الشيأين : العلم بأن الأشياء الخارجية ذات طابع عرضي ، والاستعداد للرضى بالأمر الواقع اذا زالت هذه الأشياء. ان الفضيلة تكمن في أن يعرف المرء كيف يكون « غنياً ، قوياً ، عالماً ، وأن يحب الحياة والجمال والجد والصحة ؛ ولكن واجبه الخاص أن يستفيد من هذه الأشياء في اعتدال ، وان يعرف كيف يفقدها في استمرار » .

وبكلمة موجزة : سر الفضيلة والسعادة في الاعتدال والقناعة .

نظرة عامة في فلسفته

ما هي درجة أصالة مثل هذه الفلسفة ؟ لا شك في انها ليست بالدرجة العظيمة إذا اعتبرنا عناصرها المكونة . ان مونتاني يأخذ عن أهل الشك الاغريق واللاتين نقده لملكات معرفتنا . ومع ريمون دي سيبوند ، يجد فكرة استخدام التشكك ضد الإلحاد ، وفكرة تبرير المعتقدات الأخلاقية والاجتماعية والدينية التقليدية بما تسديه من نفع عام . ويستمد من الرواقيين والأبيقوريين ما يضيفه الى بعض التأملات المتعلقة بالأخلاق

والسعادة الانسانيتين . وهو يعلم ان هذه الأشياء مأخوذة عن غيره ولكنه يعلم أيضاً انه يفعل كما تفعل النحلات . « إنهـا تمتص جنى الأزهار ، من هنا وهناك ، ولكنهـا تصنع منه الشهد . والشهد من انتاجها الخاص لا يبقى منه أثر للنبتات الاصلية » . وهو ايضاً اقتبس من هنا وهناك عن الفلاسفة القدماء . ولكنه لم يستوعب هذه المقتبسات استيعاباً سطحياً ، بل صهرها ببوتقته الخاصة وصنع منها ، ان صح القول ، « مونتانيات » ، أي صنع منها نتاجاً شهياً يـدل على نفاذ فكره ... وعلى روحه « الغاسقونية » الساخرة .

لذلك كان مونتاني شديـد التأثير . ففي حين رقدت كتب الفلاسفة في معظمها يلفها غبار الملل ، أقبل الناس على مطالعة كتب مـونتاني . وأصبح منذ عصره « الكتاب اليومي » لأهـل الأدب والفضل . وكان له مقلدون مثـل « بيار شارون »[١] . وأسهم في تكوين ديـكارت الفكري ، وقد نقل عنه الأخير بعض جمله بتمامها ، كما أخذ عنه باسكال أوضح « خواطره » وربمـا أقواها . وخصه روسو بقسط من تأنيبه ولومه . ولعل هناك اليوم بيننا تلامذة ينحدرون مباشرة عنه .

وعلى كل ، يعتبر مونتاني أول من طرح بوضوح بعض الموضوعـات المتعلقة بفلسفة اكتسبت أهمية كبرى في فرنسا . هـذه الفلسفة هي تلك التي يطلق عليهـا اليوم اسم مـذهب الذرائع أو المذهب العملي Pragmatisme . ان معرفة الحقيقة والاهتداء بهديها أمرٌ مستحبٌ جداً. ولكن الحقيقة محجوبة عنا ، وستبقى كذلك الى الأبد . فلنكتف إذن بتبني أفكار مفيدة ، لأننا عـاجزون عـن الحصول على أفكار حقيقة موثوقة : مفيدة لسعادتنا الخاصة ، مفيدة للأخلاق العامة ، مفيدة للسلم الاجتماعي ، مفيدة لبلادنا . هذه النظرة سنقع عليها بـين الفينة والفينة

---

(١) بيار شارون : من أصدقاء مونتاني . مؤلف « بحث في الحكمة » .

في الفكر الفرنسي . وسنراها تظهر مجدداً كلما تقدم التأمل العقلاني ، وعرّض للخطر كلاً من الأخلاق والدين والسياسة والنظام القائم ، ولا سيما كلما بدت أركان المجتمع متزعزعة . وفي كل مرة يولّد بيننا مونتاني جديد لا علاقة له دائماً بمونتاني القرن السادس عشر ، مونتاني الباسم الساخر : فمونتاني الجديد يكون تارة منتظماً في مذهب ، وتارة غارقاً في الهموم ، وتارة غارقاً في الغيبية ، وتارة قاسي المعالم مقطب الجبين ، وتارة مستَغَلاً لصالح فكرة سياسية .

وعلى كل ، لم تكفِ فلسفة مونتاني لتهدئة فكرة المغامرة التي كانت تعتمل في صدر زمانه . ان حكمته حكمة مصدوم . فلا بد ان تحل في المرء خيبة أمل فظيعة خلال بحثه عن الحقيقة ، حتى يعلن ان هذا البحث عقيم ويجب الاستغناء عنه . الا ان القرن السادس عشر كان بعدُ حديث العهد بالتأمل الحر ، بحيث لم تدق بعد ساعة خيبة الأمل ، بل اتيحت له ، بالعكس ، رؤية ظهور الحقائق العلمية الأولى وتوطدها ، وظهور الطرائق الأولى التي بدت كفيلة بكشف غيرها أيضاً . ان ساعة الركون الى الجهل لا تأزف حينما يُسمح بعقد أكبر الآمال . لقد سُر المجتمع بابتسامة مونتاني ، ولكنه كان متهيئاً للاصغاء الى ديكارت .

الفصل الثاني

ديكارت

مدخل

تتميز فلسفة عصر النهضة بنفورها التام من أفكار القرون الوسطى من جهة ، وبتعلقها الأعمى بالمفكرين الكلاسيكيين اليونان واللاتين ، من جهة اخرى . وتتميز فلسفة القرن السابع عشر بحرصها المتزايد على النظام . لقد قام فلاسفة القرن السادس عشر بتحرير الفكر الانساني ، لكنهم لم يعرفوا كيف يوجهونه . ورغم مزاعم مونتاني ، يمكن للبشر ان يهتدوا الى ما هو حق ، لأن بعض الحقائق أُثبتت بنجاح فيما يخص بعض المواضيع . لكن ينبغي في سبيل ذلك ان لا نخبط خبط عشواء ، وان نوضح الهدف الذي يجدر توخيه في مضمار العلوم . ويجب تبيُّن الطرائق المؤدية الى ذلك . وقد ادرك الفيلسوف باكون هذا الامر فوضع لائحة بالعلوم الموجودة والواجب ايجادها . وأمعن الفكر في أسباب الخطأ ، وحاول استنباط الوسائل الكفيلة بتجنبه . ولكن ، لسوء الحظ ، لم يعرف كيف يطبق طريقته الخاصة ، ولم يستخلص منها أي نتيجة ايجابية .

وانبرى ديكارت[1] في فرنسا لينفذ ما حاوله باكون في انكلترا فنجح في ذلك ايما نجاح ، حتى قيل عنه : انه ابو الفلسفة الحديثة . وليس من شك في انه مدين للتفكير التقليدي اكثر بكثير مما اعتقد هو نفسه ، احتمالاً . ولئن كرر بعض الأشياء التي سبقه اليها غيره ، فلقد مهرها على الأقل بطابع تفكيره الشخصي . وبفضله أحدثت ما أحدثت من تأثير عميق . وخلال قرنين من الزمان ، بعد ديكارت ، سار الفكر في منحى مماثل لتفكيره او مخالف له . لكن ، حتى أولئك الذين انتقدوه أقسى انتقاد تأثروا به في الحقيقة . لذلك ، وجب ان تستأثر فلسفته بعنايتنا واهتمامنا أكثر من أي فلسفة اخرى .

١ – طريقة ديكارت

لقد عبر ديكارت بوضوح : ١ً – عن الغاية التي يجب ان تتوخاها الفلسفة ؛ ٢ً – وعن الترتيب الذي يجدر التصدي بموجبه للدراسات الانسانية ؛ ٣ً – وعن الوسائل التي يمكن بواسطتها القيام بهذه الدراسات على أحسن وجه . وان آراءه في هذه النقاط الثلاث تتحكم بمجموع مذهبه .

– ذهب بعضهم الى ان ديكارت مفكر نظري محض ، كَلِفٌ بالتأمل التجريدي . لكنه على خلاف ذلك تماماً . ان المهم في معظم الاشجار ما تحمل من أثمار . والمهم في التأمل الفلسفي الذي يتناول الكون ، انه يجعلنا « سادة الطبيعة واربابها » ، اذا ما جرى توجيهه توجيهاً حسناً . ان الفلسفة النظرية التي يجري تدريسها في المعاهد تتميز بأنها حشوٌ عقيم . لكن في وسعنا ايجاد فلسفة عملية ، لا مثيل لها في النفع فحينما نعرف « قوة وتأثير النار والهواء والكواكب والسماوات

(١) راجع: مدخل الى فلسفة ديكارت الدكتور كمال الحاج، تأملات ميتافيزيقية لديكارت ترجمة الدكتور كمال الحاج ، سلسلة « المكتبة الفلسفية » رقم ٥ و ٦ – منشورات عويدات

وكل الاجسام الاخرى المحيطة بنا » ، يمكننا الاستفادة منها . والفلسفة هي التي ستقدم لنا هذه المعرفة المرجوة . وهذه هي الغايــة التي يجب نشدانها .

– لكن للحصول على ثمار الشجرة يجب غرسها في الوقت المنــــاسب ووضعها بالشكل الملائم . وللحصول على الفلسفة العملية المرجوة ، يجب ايضاً ان نتصدى لها من الطرف المناسب . فمــــا هو اذن هذا الطرف الصحيح المناسب في هذا الميدان ؟

اعتقد ديكارت ان العلوم مترابطة ترابطاً وثيقاً ، وان هذا الترابط تام لدرجة انه لا يمكن دراسة علم ما دراسة مجدية اذا مــا عُزل عن بقية العلوم . كتب يقول : « انه لأسهل على المرء ان يتعلمها جميعــاً في آن واحد من ان يفصل أحدها عن البقية . لذلك اذا أردنا البحث عن الحقيقة بحثاً مجدياً وجب علينا ان لا ننْصَرِفَ الى علم واحد فقط . فالعلوم جميعاً متماسكة فيما بينها ومترابطة ترابطاً طبيعياً » . ان الفلسفة شجرة تشكل الماورائيات جذورها والفيزياء جذعها . وعن هذا الجذع تصدر كالأغصان كل العلوم الأخيرة : الميكانيك ويسمح بصنع الآلات ، الطب ويسمح بالعناية بالجسم ، العلوم الاخلاقية وهي طب النفس وكفيلة بأن تصون للنفس توازنها وانسجامها ومسرتها ؛ فالمسألة هي اذن مسألة وضع ميتافيزياء تُستخلص منها فيزياء ، وتُستخلص من هذا العلم الاخير ميكانيك وطب وأخلاق تتصف بالعقلانية .

فكيف ينبغي ان نتصرف لتحقيق هذه الغاية ؟

يبدو ان الرد واردٌ في القواعـــــد المشهورة الموجودة في « رسالة في الطريقة » . انها موجودة حقاً في هذا الكتاب ، ولكن يُشترط معرفة المفتاح المفسر . هذا المفتاح موجود في كتاب لم ينته ديكارت من تأليفه وعنوانه : Regulae ad directionem ingenü .

نص القواعد الاربع المشهورة

القاعدة الاولى : « أن لا أقبل أي شيء على انه حق ما لم يتبينْ لي بالبداهة انه كذلك ؛ أي : ان أتجنب العجالة ، وأتفادى سَبْقَ الظن ، وأن لا أُدرج في جملة احكامي إلا ما يتراءى لذهني انه من الوضوح والجلاء بحيث لا يبقى لدي مجال للشك فيه » .

القاعدة الثانية : « ان أُجزىء كلاً من المعضلات المبحوثة الى ما يمكن وما يلزم من أقسام لحل هذه المعضلات على افضل وجه » .

القاعدة الثالثة : « ان أسوق افكاري بالترتيب ، مبتدئاً بأبسط الاشياء وأيسرها عِلماً ، مرتقياً تدريجياً الى معرفة اكثر الاشياء تعقيداً ، مفترضاً وجود نظام ترتيبي حتى بين الاشياء التي لا تتناظم اصلاً فيما بينها » .

القاعدة الرابعة : « ان أُجري في كل مجال احصاءات وافية ومراجعات شاملة تجعلني على ثقة بأنني لم أُهمل شيئاً من الاشياء » .

هذه القواعد الاربع مشهورة . ولكنها ليست واضحة الا في الظاهر . ولا يتكشف معناها الحقيقي الا لقارىء « الريغولا » .

نجد في الكتاب المذكور هذه الفكرة الاساسية : ان عقلنا يملك وسيلتين للارتقاء الى معرفة الحقيقة ، وليس له سوى وسيلتين . الأولى : الحدس Intuition ، والثانية : الاستنتاج Déduction .

١ – ما هو الحدس ؟ ان ديكارت يجيب بوضوح : « لا أعني بالحدس الشهادة المتقلبة التي نتلقاها عن طريق الحواس ، ولا الحكم المضلل الصادر عن المخيلة المشوّشة بالفطرة ، بل اعني ادراكاً بالفكر اليقظ يكون على درجة من الوضوح والتميز بحيث لا يبقى للفكر أي مجال للشك في مكتنهاته ، او ، بتعبير آخر ، اعني الادراك البديهي الصادر عن فكر سليم يقظ ، وهو ادراك ينشأ عن انوار العقل وحدها ، ويتميز بانه اشد وثوقاً لانه ابسط من الاستنتاج ... بهذه الصورة يستطيع كل فرد

ان يتبين بالحدس انه موجود وانــه يفكر ، وان للمثلث ثلاثة اضلاع وللكرة سطح واحد فقط ، وان يتبيــن كثيراً من الاشياء الاخرى الموجودة بنسبة اعظم مما نعتقد عادة لأننا نأنف الانتباه الى اشياء لها مثل هذه السهولة » .

٢ – وما هو الاستنتاج ؟ ان ديكارت يجيب بانــه العملية « التي تستخلص من شيء نعرفه معرفة موثوقة مؤكدة ، نتائج تنجم عنــه بالضرورة » ... « ثمة اشياء كثيرة ليست بديهية في حد ذاتها ولكنها تحمل طابــع اليقين ، بشرط ان يستنتجها سير الفكر المستمر المتواصل من مبادىء صحيحة لا شك فيها ، مع ادراك كل شيء إدراكاً حدسياً جلياً » . ويضيف ديكارت قائلاً : « لذلك نميز الحدس عن الاستنتاج في ان هذا الاخير ينطوي على سيرٍ او تتابــع ، بعكس الاول . زد الى ذلك ان الاستنتاج لا يحتاج مثل الحدس الى بداهة حاضرة ماثلة ، بل يستمد ، بوجه ما ، كل يقينه من الذاكرة : وينجم عن ذلك انه يمكن القول إن القضايا الاولى الصادرة رأساً عن المبادىء قد تُعرف اما عــن طريق الحدس او عن طريق الاستنتاج ، وذلك بحسب ما يُنظر اليها . امــا المبادىء نفسها فلا تُعرَف الا بالحدس ، والنتائج البعيــدة الا بالاستنتاج » .

ان الحدس هو الذي يدرك « مُطلق المسألة » في كل مشكلة ، ويعني ديكارت بمطلق المسألة المفاهيم الاساسية التي ينشأ عنها الحل . ان مطلق المسألة في دراسة المثلث مثلاً ، هو مجموع المفاهيم التي تتعلق بها معرفـة خواصه : مفاهيم « الزوايا ، الخطوط ، الشكل ، الامتداد » . امـا الاستنتاج فيبرهن على ضرورة القضايا المستخلصة منطقياً من هذه العناصر البسيطة ، وهو الذي يثبت بانها صحيحة بالضرورة ما دامت هذه هي العناصر البسيطة .

هكذا تتوضح فكرة الطريقة الواجب اتباعها . ان العملية المؤديـة

الى العلم يجب ان تنطوي على مرحلتين : في المرحلة الاولى ، عن طريق الحدس يجب ان نتبين المبادىء البسيطة ، الحقائق والافكار التي يتعلق بها الباقي ؛ وفي سبيل ذلك يجب ان نتفحصها بانتباه ، تباعاً وعلى حدة ، بحيث نميزها تمييزاً جيداً عن بعضها بعضا . وفي المرحلة الثانية ، عن طريق الاستنتاج يجب ان نستخلص من هذه المبادىء البسيطة نتائجها اللازمة . هل يفعل الرياضيون غير ذلك ؟ انهم يشرعون بوضع تعاريف ومبادىء اولية ومصادرات (بديهيات) يقبلون بها من غير برهان . واستناداً الى هذه القضايا الاولية يثبتون وجوب اعتبار هذه النظرية او تلك كنظرية حتمية لازمة . أنموذج يُقتدى : ما يفعلون في علمهم يجب ان يُفعل في جميع العلوم .

هكذا تتوضح القواعد الثلاث الأولى الموجودة في كتاب ديكارت : رسالة في الطريقة .

– يجب ان يتوخى الفكر أولاً ان يستخلص بواسطة الحدس حقائق أولية لا شك فيها اطلاقاً . وفي سبيل ذلك ، يجب اتخاذ احتياطات أساسية . تجنُّب التسرع : لأنه قد يدفعنا الى تأكيد بداهة قضايا لم نقم بفحصها . تفادي سَبْق الظن : لأنه قد يدفعنا الى الحكم بصحة القضايا التي أَلفتْها أذهاننا . إخضاع القضايا التي تستهوينا لاختبار الشك الارادي والمنهاجي . اذا فعلنا ذلك فاننا لا ندع في أُسس العلم الا حقائق لا تقبل الجدل ؛ واستناداً الى هذه الحقائق ، نعمل على البناء . أخيراً ، لا شك في ان القاعدة الأولى صالحة للتطبيق على كل الأبحاث العلمية . ولكن يبدو أنها متعلقة خاصة بالحدسيات .

– حالما تنتهي هذه العملية الأولى ، يمكن الشروع بفحص المشكلات المعقدة . ويجب معالجة هذه المشكلات بواسطة التحليل : ومعنى ذلك انه يجب ان تُقسم أولاً الى مشكلات أبسط ، وان يُرى بعدئذ ألا يمكن تقسيم هذه المشكلات بدروها الى أخرى أبسط منها أيضاً ،

وان نتابع هذا العمل ربما يتبين لنا انه لازاحة حل معين لا بد من التخلي عن احدى الحقائق التي كشفها الحدس . وان بعض البحاثين يضيعون وقتهم وجهدهم لأنهم لا يتصرفون على هذه الصورة . « كلما وُضعت معضلة على بساط البحث ، فجميعهم يكادون يتوقفون عند البداية ، لا يدرون الى أي فكرة ينبغي لهم ان ينصرفوا أولاً ، معتقدين ان عليهم ان يبحثوا عن اشياء جديدة لا يعرفونها . لذلك اذا سأل سائل : ما هي ماهية المغناطيس ؟ فأنهم ، اذ يقدرون ان الأمر صعب عسير ، سرعان ما ينأون بفكرهم عن كل ما هو بديهي وينصرفون به الى أصعب الأشياء ويُمنوّن النفس بالعثور على شيء جديد اثناء استعراضهم المتخبط لمجموعة العلل اللامتناهية . أما الذي يعتقد انه لا يمكن ان يُعرف عن المغناطيس الا ما هو مكون من بعض الماهيات البسيطة المعروفة في حد ذاتها ، فانه اذ يتأكد من مهمته يجمع أولاً ، بكل عناية ، كل التجارب التي لديه عن هذا الحجر المغناطيسي ، ويسعى بعدئذ ان يستخلص منها ما هو **الخليط اللازم من الماهيات البسيطة** لتوليد النتائج التي تبيّنها في المغناطيس » . بهذه الطريقة تُحل اكثر المشكلات تعقيداً . وهي التي تدعونا القاعدة الثانية الى تطبيقها .

— ان القاعدة الثالثة اشد وضوحاً ايضاً ، وهي موجهة الى كل من يود ان يُلخص لنفسه وللآخرين الحقائق الثابتة . ان التحليل هو الذي يقود الى الاكتشاف والى اليقين . ولكن حالما تُكتسب الحقائق اليقينية ، يجدر بنا ان ننظم القضايا المعبرة عنها في أحسن ترتيب . في سبيل ذلك ، يجب : ١ً — ان نضع أبسطها في المقدمة ، ونعني تلك التي جرت معرفتها عن طريق الحدس ؛ ٢ً — ان نضع بعدها تلك التي تُستنتج منها ، متجهين نحو اكثرها تعقيداً ؛ ٣ً — اذا كانت بعض اقسام العلوم غير مترابطة فيما بينها ترابطاً مباشراً ، فيجب وضعها على الأقل بحسب ترتيب ملائم ومنتظم . هكذا نحصل على علم منظم

تستوعب الذاكرة محتواه بسهولة ، ويتوضح مجموعه للفكر . « يجب ارجاع القضايا المشوّشة والغامضة تدريجياً الى أخرى أشد بساطة ، وبعدئذ يجب الانطلاق من الاكتناه الحدسي لهذه القضايا الأخيرة لنصل بنفس التدرج الى معرفة القضايا الأخرى . في هذه النقطة وحدها يكمن كال الطريقة » .

– بقيت القاعدة الرابعة وهي قاعدة لا يمكن فهمها لولا «الريغولا». إننا ، لحسن الحظ ، نجد في الكتاب المذكور اشارات هامة حول عملية منطقية يدعوها ديكارت Enumeratio sive inductio . ان الحدس أوثق وسيلة للمعرفة . فهو ، في الحقيقة ، يستند الى عملية بسيطة لا مجال فيها إلا لنشاط التأمل المنهاجي . أما الاستنتاج فيفترض وجود جهد تبذله الذاكرة ، وهذه معرضة دائماً للعجز . واذا ما تعرضت للعجز فاننا نخطىء . ولتجنب ذلك ، يجب ان نُعوّد فكرنا على ان يستعرض بنظرة واحدة سلسلة طويلة من الاستنتاجات ، بحيث نجعل المعرفة الاستنتاجية أقرب ما يمكن من المعرفة الحدسية . واننا نحقق هذا الهدف اذا ما عودنا انفسنا على الهبوط بسرعة شديدة من المبادىء الأولية الى نتائجها ، وعلى الارتقاء بسرعة شديدة من النتائج الى المبادىء . « مثلاً ، اذا وجدت بعد عدة عمليات ما هي النسبة بين الكميتين أ و ب ، ثم بين ب و ج ، ثم بين ج و د ، أخيراً بين د و ه فانني لا أتبين مع ذلك ما هي النسبة بين الكميتين أ و ه ، ولا يمكنني ان استخلصها بدقة وإحكام من النسب المعروفة ما لم أتمثلها جميعاً بذاكرتي . لذلك ، أستعرضُ كل السلسلة بحيث ترى المخيلة ، في نفس الوقت ، احدى الكميات وتنقل الى أخرى ، ريثما أصبحُ قادراً على الإنطلاق من الأولى الى الأخيرة بسرعة فائقة تُمكنني من اكتناه المجموع بنظرة واحدة ، دونما استعانة بالذاكرة تقريباً » . إننا اذْ نبحث بانتباه ودقة عن كل ما له علاقة بالمسألة المطروحة ، ونستخلص الماهيات

البسيطة التي يتعلق بها الفهم ، ونوضح المحاكمات التي تقدم الحلول المتوخاة اعتباراً من هذه الماهيات البسيطة ، ونتعود أن نرى النتائج في المبادىء والمبادىء في النتائج بنظرة واحدة ، نقول إننا اذْ نفعل ذلك كله نكون قد استكملنا ما نملك من علم .

ان القاعدة الرابعة تشير ، ولا شك ، الى هذه المجموعة من العمليات .

اهتمامه بالتجربة

ولكن هل يعني فهم هذه القواعد الاربع تكوين فكرة تامة عن طريقة ديكارت ؟ ان الذين اعتقدوا ذلك اخذوا على ديكارت استخفافه بالتجربة . الا انهم ما اعتقدوا ذلك الا لانهم لم يطالعوا كتبه الا قليلاً جداً . فقد عرف ديكارت ، اكثر من اي شخص آخر ، قيمة التجربة في البحث العلمي . كتب في ٩ كانون الثاني ١٦٣٩ للأب ميرسين قائلاً « لو تمكنا من فحص الطبيعة كلها لرأينا ان كل التجارب مفيدة لشيء ما » . وتعتبر مراسلاته بهذا الخصوص موجبة للعبرة . وقد امضى حياته في الملاحظة والتجريب . وقام بعمليات تشريحية عديدة . واهتم بموازين الضغط الجوي التي وضعها في منزله ، وبتجربة « بوي دي دوم » التي ادعى انه اوحى بها الى باسكال . والتمس المعونة لمجابهة مصاريف التجارب التي تزايد اعتقاده بضرورتها . وبهذا الصدد تعتبر خاتمة كتابه : (رسالة في الطريقة) ، ونهاية مقدمة كتابه : (مبادىء) ، اشياء لها دلالتها . فلنتذكر المقطع الذي استشهدنا به قبل قليل ، حيث اوصى بالانطلاق من وقائع الملاحظة في سبيل دراسة المغناطيس . ولنذكر مديحه للفيلسوف باكون ، ورغبته في ان يرى كتاباً عن « تاريخ مظاهر السماء » يوضع بحسب الطريقة التي حبذها الفيلسوف المذكور .

ان اهتمام ديكارت بالتجربة لا يظهر من خلال مواقفه فحسب . بل

ايضاً من خلال شرحه الدقيق لما يجب ان يُطلب اليهـا . ليس عليها ، ولا شك ، ان تمدنا بالحقائق الحدسية الأولية في الماورائيـات . وليس عليها ايضاً ان تُعرفنا بالمبادىء الأساسية في تعليل الطبيعة ، فهذه مهمة الاستنتاج . ولكن بعد الانتهاء من استخلاص المبادىء بواسطة الحدس ، ومن استنباط النتـائج العامة من هذه المبادىء ، يجب ان نلجـأ الى التجربـة . فهي وحدها قادرة على ان تبين لنا مـا هو العالم الذي اصطُفي من بين العوالم المختلفة التي كان بوسع صانع الاشياء ان يوجدها دون ان يبدل قراراته الاولى . ومن بين مختلف التفسيرات المقبولة عن نفس الظاهرة ، هي وحدها قادرة على تمييز التفسير الصالح وعلى تتبع الخيط الذي يربط واقعة معينة بالمبادىء التي تتعلق بهـا هذه الواقعة . فبالطريقة **السابقة للتجربة** لا يتقدم العلم الا خطوة . والتجربة وحدهـا هي التي تنير له السبيل بعدئذ . كتب ديكارت يقول : « إن الترتيب الذي تقيدت به هو كما يلي : حاولت اولاً ان اجد ، بوجه عـام ، المبادىء او العلل الأولى لكل مـا هو موجود او يمكن ان يوجد في العالم ، ولم اعتبر لأجل ذلك سوى الله وحده الذي خلقه ، ولم استخلص هـذه المبادىء الا من بعض بذور الحقيقة الموجودة في نفوسنا بالفطرة . بعدئـذ ، نظرت ما هي النتائج الاولى العادية التي يمكن استنتاجها من هذه العلل . ويُخيل الي أنني وجدت عن طريق ذلك سماوات وكواكب وأرضا ، بل انني وجدت على الارض مـاء وهواء وناراً ومعادن وبعض الأشياء الأخرى المألوفة البسيطة ، وبالتالي اسهلها عـلى المعرفة . ثم ، حين اردت الهبوط الى الاشياء الجزئية تبـدت لي منها اشياء هي من الكثرة والتباين بحيث اعتقدت انه يستحيل توجيهها نحو استعمالنا ان لم نواجه العلل عن طريق النتائج ونستخدم عدة تجارب خاصة » .

قيمة الفرضية

لقد ميز ديكارت احدى الحقائق الاساسية تمييزاً واضحاً . والحقيقة

ان توافق نتائج فرضية Hypothèse مفسَّرة مع التجربة لا يثبت تماماً القيمة المطلقة الخاصة بهذه الفرضية ، لأننا لا نتمكن ابداً من التأكد من عدم وجود افتراض آخر من شأنه تفسير الوقائع المفحوصة مثل هـــذه الفرضية . إلا ان هذا التوافق بين الفرضية والتجربة يخلق ، عوضاً عن اليقين التام ، يقيناً ،معنويـــاً قد يُصبح ذا قوة بالغة ، لأن قوة اليقين تزداد بازدياد عدد الظاهرات التي تسمح الفرضية بتفسيرها في آن واحد . جاء في نهاية كتابه « المبادىء » ما يلي : « لعل هناك من يرد بقوله : على الرغم من انني قد اتصور عللاً تولد نتائج مماثلة للنتائج الملحوظة ، فلا ينبغي لنا مع ذلك ان نخلص الى القول إن النتائج الملحوظة ناجمة عنها : فكما ان الساعاتي الماهر يستطيع ان يصنع ساعتين تدلان على الساعـــات الزمنية بنفس الصورة دون ان يكون بينهما اختلاف في الظاهر ، مع العلم بأنهما مختلفتان تمـــام الاختلاف من حيث تركيبهما الداخلي ؛ كذلك من المؤكد ان الله يملك وسائل متباينـة لامتناهيـة ، يستطيع بواسطة كل وسيلة منها ان يُظهر الأشياء الموجودة في العالم مثلما هي عليه الآن ، دون ان يتمكن الفكر البشري من معرفة الوسيلة التي شاء الله استخدامها من اجل هذه الغاية . وهذا ما اوافق عليه دون اي مشقة » .

ولكن فلنفترض وجود قطعة مكتوبة بحروف اصطلاحية . ولنُجْرِ فرضية تفسيرية حول معنى كل حرف . فاذا اعطتنا هذه الفرضية معنى معقولاً لكل الجمـــل ، فلا يُحتمل ان تكون هذه الفرضية باطلة . « هذا الامر صعب الحدوث جداً ، خاصة حينما تضم الحروف الاصطلاحية عدداً كبيراً من الكلمات ، بحيث لا يمكن تصديقه معنوياً . فاذا تأملنا كم هناك من صفات مختلفة في المغناطيس والنـــار وكل الاشياء الاخرى الموجودة في العـــالم ، قد استُنتجت ولا شك من عدد محدود جداً من العلل المقترحة في بداية هذا الكتاب . . . ، نقول اذا فعلنـا ذلك ،

وجدنا ان الدافع الى اعتبارها العلل الحقيقية لكل ما استُنتج منها كالدافع الى الاعتقاد بأننا عثرنا على المعنى الحقيقي للحروف الاصطلاحية ، حينما نراه ينجم عن المعنى الذي افتُرض لكل حرف عن طريق التخمين » .

انه يقين معنوي ولا شك ، لكنه يقين واسع جداً يتزايد بتزايد معرفتنا بوقائع التجربة ، وبتزايد الوقائع المتفقة مع الافكار المتصوَّرة .

وعليه ، يجب ان نقوم بعملية فكرية ثلاثية : عملية حدسية لاكتناه المبادىء الاولية الموضحة لكل شيء . وعملية استنتاجية كي نستخلص من هذه المبادىء نتائجها المباشرة . وعملية تجريبية كي نتناول الوقائع ونقارنها مع مبادىء التفسير الموضوعة بشكل سابق للتجربة . تلك هي الطريقة التي يجب اتباعها بحسب اعتقاد ديكارت . من يُجر هذه العملية الثلاثية مع التزام الحرية والتحفظات المرغوبة ، يَفُزْ بالحقيقة . وان ديكارت يدعو الفلاسفة الى التحرر من ربقة السلطات التقليدية وربقة العوام والركون الى العقل وحده . وينبغي للفلسفة ان تكف عن ان تكون ايماناً ساعياً الى الفهم ، كي تكون عقلاً يبحث عما يستطيع وينبغي له ان يصدق .

كان لا بد لمثل هذا التبدل في الطريقة ان يؤدي الى زعزعة الوسيلة التقليدية في مواجهة الاشياء جميعا . والواقع ان ديكارت اظهر في احدى النواحي فكراً ثورياً حقا . ولكن نظراته لم تتميز بطابع الجدة التامة الا في هذه الناحية . أما بالنسبة الى النواحي الاخرى فاعتقد انه إن لم يقع على نتائج الايمان التقليدي المنزّل ، فسيقع ، بالأقل ، على قضايا لا تخالفها بل تنسجم معها تمام الانسجام .

٢ – الطبيعة في فلسفة ديكارت

لم يقطع ديكارت صلته بجرأة مع التفكير التقليدي الا في فلسفة الطبيعة .

مـا هي المبادىء التي ينبغي لهـا ان تتحكم بتفسير الكون ؟ اننا نعرف ذلك الآن . يجب ان لا نتوجه الى التجربة ، بل علينا ان نضع هذه المبادىء رياضياً ، بصورة سابقة للتجربة . وفي سبيل ذلك ، ينبغي لنا ان نستنتجها من الحقائق الماورائية الاولية ، القائمـة هي نفسها في نهاية المطاف على عمليات حدسية . وان الوضوح الذي تلقيه معرفـة المبادىء على وقائع التجربة سيضيف في النهاية الى يقيننا تأكيداً معنوياً متمماً له .

على ان ديكارت اعتقد انه ، عن طريق وسائل سنتحدث عنها فيما بعد ، قد اثبت ما يلي : ١ً – وجود إله كامل ، خالق للكون ؛ ٢ً – وجود جوهر جسماني مختفٍ خلف تصوراتنـا للأشياء ؛ ٣ً – طبيعة هـذا الجوهر الجسماني الذي تقتصر ماهيته ، فيما يعتقد ، عـلى الامتداد . ولا حاجة لنا الى اكثر من ذلـك كي نبرر بصورة سابقة للتجربة بعض القضايا الموضحة لمشكلة العالم .

بعض هذه القضايا يتعلق بالمـادة التي يتكون منها العالم الطبيعي ، وبعضها الآخر يخص القوانين الاساسية المتحكمة بحركاته .

المادة

لننظر اولاً فيما يتعلق بالمادة .

قبل كل شيء ، يجب ان تكون المادة لامتناهيـة في الكم . لان العالم الطبيعي مكون في الحقيقة من الامتداد ، لذلك لا يمكنه ان يُحَد الا بالامتداد . ولكن الامتداد هو الجوهر المـادي ذاته . وبمـا ان هذا الجوهر المادي لا يمكنه ان يكون خارج ذاته ، لذلك لا يسعه ان يُحَد بأي شيء .

أمـا الجواهر الفردة فغير موجودة . ولو كان الجوهر الفرد موجوداً لكان مؤلفـاً من امتداد محدود جداً وغير قـابل للقسمة . ولكن لو افترضنا وجود امتداد معين لكان حتماً قـابلاً للقسمة . ومن ثَم ،

فالحديث عن جوهر فرد ذي امتداد مستحيل استحالة الحديث عن كُرة مكعبة !

والفراغ[1] ايضاً غير موجود . فلو وجد الفراغ لكان فضاء بلا مادة . ولكن الامتداد والمادة يعنيان نفس الشيء . فالفضاء بلا مادة هو ايضاً أمر مستحيل . ان العالم مؤلف من الملاء . اما الفراغ فمجرد وهم شأنه في ذلك شأن الجوهر الفرد .

وعليه ، فالاختلافات الوحيدة القائمة بين الاشياء المادية هي الاختلافات في العدد والبعد وفي صورة اجزائها وحركاتها . اما الصفات التي نراها في الاجسام كالحرارة والرائحة واللون ، الخ ... فهي غير موجودة فيها . انها مجرد تصورات . وليس لها من حقيقة واقعة الا في شعورنا ، بواسطة شعورنا ، ومن اجل شعورنا . وخارج ذاتنا لا وجود لشيء اللهم الا اجزاء الامتداد المتحركة بأشكال متباينة .

النتيجة الاخيرة : كل حركة في جسم تميل الى إحداث فراغ في المكان الذي كان يحتله هذا الجسم . الا ان الفراغ مستحيل في الطبيعة . فكل حركة تفترض اذن حول الجسم المتحرك انتقالاً دائرياً في المادة يحافظ على الملاء . ولا شك في ان هذا الانتقال يجب ان يحدث **فوراً** كي لا يحصل فراغ أبداً . وهو شرط يفترض حدوث تجزئة عجيبة في بعض اقسام المادة .

الحركة والميكانيك

لننظر الآن في ظاهرات الحركة .

أولاً ، لا يوجد في الحركة « سوى اسلوبين : الاول ان الحركة تكون ذات سرعة متفاوتة ، والثاني انها تجري في اتجاهات مختلفة » . ثانياً ، لا توجد الحركة في المادة الا بتدخل الإله . وهي في حد

---

(١) الخلاء .

ذاتها ساكنة جامدة . وتحتاج اجزاؤها الى دفعة كيما تغير مكانها . فمن أين يمكن ان تأتي هذه الدفعة الأولية ان لم يكن من الله نفسه ؟ هكذا ، يُصبح في يدنا فجأة المفتاح المفسر للميكانيك . ان الحركة لا يمكن لها ان تأتي الا من عند الله . لذلك ينبغي لهـا حتمـاً **ان تبقى في العالم بكمية ثابتة** . والحقيقة ، « من كال الله انه ثابت في جوهره ، ليس ذلك فحسب بل انه يُؤثر مع بقائه دائماً منزهاً عن التغير » . فافتراض تبدل مشيئته يعني « نسبة التقلب اليه » . وعن ذلك تنشأ النتيجة التاليـة : لقد وضع الله في العالم ، والى الأبد ، كمية معينة من الحركة ، وأبقاها مساوية لذاتها دائماً . انها فكرة أسـاسية ، إنْ صحّت فمعناها ان الحركة لا تزول ابداً ، وانما تنتقل فقط من غرض لغرض . وهي تتجلى للحواس احياناً ، وتغيب عنها احياناً . ولكنها تبقى مع ذلك موجودة . كتب ديكارت عام ١٦٤٨ الى الماركيز نيوكاسل : « أقول لك إن هناك كمية معينة من الحركة في كل المادة المخلوقة لا تزداد ولا تنقص أبـداً ، وانه حينما يُحرك جسم جسماً آخر يفقد من الحركة بمقدار مـا يعطيه . فالحجرة التي تسقط على الأرض وتبقى في مكانهـا دون ان ترتد ابداً تنقل اليها كل حركتها . فاذا كان ما تحركه من هـذه الارض يحتوي كمية من المادة تفوق مادة هذه الحجرة بألف مرة ، فانها لا تعطيه سوى جزء من ألف من سرعتها حينما تنقل اليه حركتها » .

البرهنة على مجموعة من قوانين الميكانيك

هكذا يبرهن ديكارت على مجموعة من قوانين الميكانيك العـالي بصورة سابقة للتجربة . وفيما يلي بعض هذه القوانين : ١ً — « كل شيء يبقى على نفس الحال ما أمكن ، ولا يتبـدل ابداً الا باصطدامه بالأشيـاء الاخرى »؛ ٢ً — « كل جسم متحرك يميل الى الاستمرار في حركته على خط مستقيم ولا يتحول عن هذا الخط المستقيم الا اذا اصطدم بالأجسام الاخرى » ؛ ٣ً — « اذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر أقوى منه ،

فانه لا يفقد شيئاً من حركته ؛ واذا اصطدم بجسم اضعف منه ويستطيع ان يحركه ، فانه يفقد من حركته بمقدار ما يعطي منها » . ويلي ذلك سبعة قوانين اكثر خصوصية . وهي تبين كيف يجري انتقال الحركات حينما يحصل اصطدام بين جسمين متساويين او غير متساويين ، ذَوَيْ سرعة متماثلة او متباينة .

ان ديكارت يستنتج كل ذلك بصورة سابقة للتجربة . وكل ذلك صحيح ، فيما يعتقد ، صحة النظريات التي لا تحتمل اي شك في ميدان العلوم الرياضية . وكل ذلك ينجم في الحقيقة من حقائق أولية اثبتتها الماورائيات . هكذا نمسك طرفيْ السلسلة .

العالم على ضوء التجربة

لننتقل الآن الى الطرف الآخر . ان التجربة وحدها هي التي تستطيع ان تُعرفنا بالعالم الذي حققه الله . فلنستشرها اذن بهذا الخصوص .

الظاهرات السماوية

ان التجربة تكشف لنا ظاهرات سماوية ، تكشف لنا أرضاً نسكنها وقمراً وشمساً ، يبعد الكوكب الأول منها عن الارض بمسافة تعادل تقريباً ٣٠ مرة قطر الارض ، والثاني يبعد عنها بمسافة تتراوح بين ٦٠٠ و ٧٠٠ مرة قطر الارض . وتُظهر لنا خمسة كواكب سيارة : عطارد ، الزهرة ، المريخ ، المشتري ، زحل ؛ وبُعدها عن الشمس بالتوالي : ٢٠٠ ، ٤٠٠ ، ٩٠٠ او ١٠٠٠ ، ٣٠٠٠ او أكثر ، ٥٠٠٠ أو ٦٠٠٠ مرة قطر الأرض ، وتكشف لنا وجود نجوم ثابتة ، بُعدها عن الارض غير متناهٍ عملياً . بعضها يُحتمل ان يكون بحجم القمر ، وبعضها الآخر بحجم الشمس . ونلاحظ ان بعض النجوم تستمد نورها من ذاتها كالشمس . وبعضها الآخر لا تنير الا بالانعكاس كالسيارات . وبعضها يبدو ثابتاً في نفس الفلك ، على مسافات غير متبدلة ، ويبدو بعضها الآخر متحركاً بالنسبة الى النجوم الثابتة . ومن حين لآخر ، يكشف

الرصد هذه النجوم القريبة المسماة بالمذَنّبــات . وهي تضيء بضعــة اسابيع ثم تختفي .

الضوء ، الصوت ، الحرارة ...

وتبين لنا التجربة ، من جهة اخرى ، وقـــائع مركبة ومن انواع مختلفة . بعضها يتعلق بالضوء وانعكاسه وانكساره . ويتعلق بعضهـــا الآخر بالصوت والحرارة والثقالة وبالمغناطيس وخصائصه ، كما يتعلق بعضها بالمعادن والنار والزجاج والينابيع وحركات المد والجزر ؛ وبعضها الآخر بطبقات الأرض الداخلية ؛ وغيرها بالمطر والثلج والبرق والرعد وقوس قُزح ؛ كما يتعلق كثير منها بالنبــاتات والحيوانات وأجناسها وولادتهــا ونموها ومماتها . أخيراً يتعلق بعضها بالبشر انفسهم .

طرح المشكلة

ان المشكلة المطلوب حلها تتراءى اذن بوضوح أمــام ديكارت ، على الشكل التالي : استناداً الى المبـــادىء التي برهن عليها بشكل سابق للتجربة والتي ينبغي لها ان تقدم مفتاح التفسيرات الطبيعية ، العمل على انشاء فرضية حول العالم بمجموعــه ؛ على ان تسمح هذه الفرضية بتعليل الوقائع التي تظهرها التجربة ، دون انتهاك لهذه المبــادىء . ولقد شعر ديكارت شعوراً واضحاً بهذه المشكلة . كتب يقول : « لقد لاحظنا فيما تقدم ان جميع الاجسام المكونة للعالم مؤلفة من نفس المادة قابلة للقسمة الى اجزاء من كل الانواع ، ومقسمة من قبلُ الى عـــدة اجزاء تتحرك حركات متباينة ، وحركاتها جميعاً هي ، بوجه ما ، حركات دائرية . وان هناك دائمـــاً نفس الكمية من هذه الحركات في العالم ، ولكننا لم نتمكن من تعيين مدى عِظم الاجزاء التي تنقسم اليها هذه المادة ، ولا من تعيين سرعة حركاتها ومرتَسَم دورانها . وبما ان الله كان قادراً على تنظيم هذه الاشياء في أشكال مختلفة لامتناهيــة ، لذلك لا يمكننا معرفة اي الاشكال قد اصطفى الا عن طريق التجربــة ، لا عن طريق قوة

المحاكمة . وعليه فنحن الآن أحرارٌ في ان نفترض أي شكل نريد ، بشرط ان تتفق جميع الاشياء المستنتجة منه اتفاقاً تاماً مع التجربة » .

٣ – منهب ديكارت في تكوّن العالم

كيما يحل المشكلة المطروحة على هذه الصورة ، شيد ديكارت مذهباً واسعاً في تكون العالم اعتُبر كأعجوبة في احدى الفترات وكقصة خيالية في فترة اخرى . وهو اليوم يتراءى كخطأ كبير . ولكن هذا الخطأ كان خطأ البحاثة المبشر .

وفيما يلي سنُذكر بالخطوط الاساسية في هذا المذهب .

خطوات الخلق الاولى

لقد خلق الله امتداداً لامتناهياً هو الجوهر المادي . وهذا الامتداد ممتلىء ومتجانس تماماً . وقسّمه الى اجزاء لامتناهية في العدد وذات « حجم متوسط » . وجعل هذه الاجزاء « متساوية » بقدر ما أمكن .

ثم جعل هذه الاجزاء تدور حول ذاتها كالدوامة ، ولكن في اتجاهات مختلفة في آن واحد .

واصطفى اخيراً عدة مراكز ، بقدر ما يوجد من نجوم ثابتة ، وسيارات ، وتوابع ، ومذنّبات . وحول كل مركز من هذه المراكز ، دفع الى الدوران مجموعات عظيمة من هذه الاجزاء الاولية الدائرة حول ذاتها . فحصل بهذه الصورة على « دوامات » .

بعد تنفيذ هذه العمليات ، لم يعد الله يفعل سوى شيء واحد . انه يحافظ بحكم مشيئته المستمرة ، على وجود المادة نفسها وعلى كمية الحركة التي جعلها في هذه المادة . واعتباراً من هذه المرحلة أخذ الكون بالتطور تطوراً آلياً .

تكوُّن عناصر المادة الثلاثة

كانت النتيجة الأولية الصادرة عن هذه الترتيبات الأصلية تكوُّن

ثلاثة عناصر في المادة .

ان احتكاك مختلف اجزاء الامتـداد بعضهـا ببعض حطم وسحق أطرافها كما تتحطم حبات القمح وتنسحق تحت الرحى ، فتشَكّل غبار مادي شديد الدقة والخفة يتحرك فوراً بفعل أدنى دفعة . وقـد سماه ديكارت بالمادة اللطيفة Matière subtile ، وهي التي تراهـا حواسنا في شكل ضوء ، وهي التي دفعت ديكارت الى الاعتقاد بامكان توفيق الحركة مع نظريته في الملاء .

وفي الوقت نفسه تكون العنصر الثاني في المادة . ان احتكاك اجزاء الامتداد التي فَصَلها الله أولاً جعلهـا تصقل وتكور بعضهـا بعضاً . فاكتسبت نتيجة لذلك شكل ُكرّيات كثيرة العدد .

أخيراً تكوّن العنصر الثالث في المادة . ان ثـلاث كريات مستديرة أخذت تدور بحيث تتلامس كل اثنتين منها معاً . وبقي فيما بينها مسافة محدودة بسطوحها المستديرة . ان المادة التي تملأ هـذه المسافة الفاصلة لا تنسحق إذن بفعل حركات الكريات ، وانما تنبرد وتنصقل تحت تأثيرها من ثلاثة أوجــه ، مما أدى الى تشكيل عصابة ممتدة ، َموْشورية Prismatique ، مخطّطة ، معقوفة على ذاتها . ان أمثال هذه الأجزاء المادية قابلة جداً للتعلق ببعضها بعضاً . فلنتصورها كـ « أعمـدة صغيرة مخطّطة ، ذات ثلاث أقنية مبرومة كصدفة الحلزون » .

هكذا اصبح ديكارت مزوداً بكل مـا اعتقد انه لازم لتفسير العالم الطبيعي . ومن قبله ، وفي سبيل غاية مماثلة ، اضطر الفلاسفة الذريون الى افتراض مبدأين : الجواهر الفردة والفراغ . ان الفراغ غير موجود ، ولكن المادة اللطيفة عند ديكارت بمثابة الفراغ عنـد الفلاسفة الذريين . والجواهر الفردة غــير موجودة ، ولكن جسيات العناصر الثلاثة تقوم مقامها . وسنضرب فقط عــدداً من الامثلة عن التفسيرات التي حازت رضى ديكارت .

امثلة تطبيقية : تكوّن السيارات والتوابع

المشكلة الأولى : كيف تتكون السيارات والتوابع ؟ فلنتصور حالة قديمة جداً من احوال العالم . ان الدوّامات تدور ، بفعل الدفعة الربانية ، بعضها بجانب بعض متحددة بالتبادل . وفي كل دوّامة ، تنقذف اثقل الاجزاء واضخمها نحو الخارج . أليس هذا الذي يحصل حينما نبرم قطعة حجر مربوطة في نهاية خيط ؟ ان ألطف الاجزاء تتجه اذن نحو المركز. ولكنها مع ذلك تنساب بين الاجزاء الثقيلة وتملأ فوراً كل فراغ يميل الى الحصول . ولننظر في الأجزاء المخططة التي بيّنا تكونها . ان كثيراً منها تتعلق ببعضها بعضاً بسبب بنيانها ، وتُشكل على سطح الدوامة زمراً تميل الى التماسك . فلنتأمل الشمس ، اننا نرى امثلة عن هذه الظاهرة . ألا نرى بقعاً على نواتها المنيرة ؟ ان هذه البقع مشكلة من أجزاء مادية مخططة متماسكة ، ولكن تماسكها قليل الرسوخ لأنها تنحل ، فاذا تعزز التماسك ، واتسعت هذه البقع باتحادها فيما بينها ، وازدادت سماكةً ، فان الدوامة تصبح مغطاة بقشرة جامدة . اما المركز فيحافظ على حرارته وضوئه خلال فترة من الزمن ، ولكنه يُغلّف بقشرة مظلمة شبيهة بالقشرة المغلفة للأرض . وفي الوقت نفسه يتناقص الضغط الذي كانت تمارسه العناصر الخارجية في الدوامة المغلّفة بالقشرة على الدوامات المجاورة ، وفي فترة معينة تنجرف باحدى الدوامات وتصبح كوكباً سياراً بعدما كانت شمساً منيرة بذاتها . وطبعا اذا سبق لهذا الكوكب السيار الجديد إلحاق غيره من الدوامات به ، فانه لا يصبح كوكباً منعزلاً بل محاطاً بتوابع Satellites . وهذه العملية لا تعتبر اعجوبة بل ولا لغزاً ، لان كل شيء فيها يحصل بشكل آلي .

تعليل تكوين الارض الجيولوجي

المشكلة الثانية : ان للأرض تكويننا نسميه اليوم بالجيولوجي فكيف نفسر هذا التكوين ؟ يجب ان نفحص هنا اربع زمر من التأثيرات :

١ً – ان حركة الاجزاء الصغيرة التابعة للدوامــة التي تجرف الكرة الارضية حركةً بالغة السرعة . فهي اذن تضغط في استمرار على سطحها وتميل الى تدويرها ؛ ٢ً – ان الضغط الحادث على هذه الصورة يشد الى الأرض كل ما فيها ويبقيه عليها . ومـا يسمى بالثقالة ليس الا مفعول هذه الظاهرة ؛ ٣ً – ان للضوء من جهة اخرى تأثيرات بالغة . فبما انه مـادة لطيفة ، مضطربة في استمرار ، متغلغلة في الفجوات جميعها ، لذلك ينتقل فوراً مثلما يُحَسُّ فوراً بتأثير الطرف الآخر من العصا اذا دفعنا طرفها الاول ؛ ٤ً – اخيراً تقوم الحرارة بدور اساسي ، انهـا تقتصر على حركة سريعة جداً في الذرات المكونـة للاجسام ، ولا تؤثر كل هـذه القوى الا بواسطة الاحتـكاك والاصطدام والضغط والشد . وهكذا تنتظم الأرض آلياً بفعل هـذه التأثيرات المختلفة . « ان اضخم الاجزاء » ذات « الاشكال الحاجزة المـانعة جداً » تشكل قشرة داخلية « صلبة جداً تصدر عنها جميع المعادن » . تتوضع فوقها كتلة ترابية أقل ثقلاً وأكثر انتظاماً وأقل تشابكاً : الحجارة والخزف والرمل والرواسب الطينية . وفوقها طبقة مـائية مكونـة من اجزاء « ملساء جداً » و « زلقة » ، بعضها « جامد » والآخر « مرن » . ان المياه تجري نحو الاجزاء المنخفضة من الارض وتستقر في المنـاطق المانعة وتجرف أرض الوديان وتكدس الرمال ، وفوق ذلك ايضاً طبقة هوائية مؤلفة من اجزاء من العنصر الثالث « بلغت من التحلل والتفكك مبلغاً يدفعها للاستجابة الى كل حركات المادة الفضائية الموجودة بينها » .

ويمكن ان نستمر في ذلك . ان نفس الطريقة التعليلية تفسر كل شيء : تصرف الضوء والصوت والحرارة والافعال المغناطيسية والحوادث الجوية والرياح والامطار والثلج والبَرَد وقوس قُزح والصواعق وتشكُّل الينابيع وظاهرة المد والجزر وحركات البوصلة ، الخ ...

تفسير الظاهرات الفيزيولوجية

ان ديكارت يذهب الى ابعد من ذلك . فهو يدعي تفسير الظاهرات الفيزيولوجية نفسها بواسطة مبادئه . لقد آن الاوان لإزاحة النفوس النباتية والنفوس الحسية والمبادىء الحيوية الخاصة بالفلسفة المدرسانية . لدينا كلب مثلاً . انه يحيا كما تسير الساعة . فالاغذية التي يتناولها تتحول في معدته الى مادة سائلة . ثم إن في الامعاء كمية من المنافذ الدقيقة تنساب من خلالها ألطف اجزاء السائل وتمازج مع الدم . أما أغلظ اجزائه فتزاح . ويتكفل الدم بنقل العناصر الداخلة عليه الى الكبد اولاً ثم الى القلب ، هذا مع العلم ان ضربات القلب هي التي تدفع الدم شأنها في ذلك شأن المضخة الدافعة . ومن القلب يتجه الدم نحو الرئتين حيث يجري تجديد الهواء ثم يعود ثانية الى القلب . وفي هذه المرة ينتقل عبر الشرايين نحو مختلف أقسام الجسم حاملاً اليها الغذاء .

الأرواح الحيوانية

ومن جهة اخرى ، ان الوظائف العصبية تتفسر بالدوران الآلي للأرواح الحيوانية عبر الاقنية الدقيقة الموجودة داخل الاعصاب الحسية والاعصاب المحرّكة . وليست هذه الارواح الحيوانية سوى ألطف أجزاء الدم مدفوعة نحو الدماغ بواسطة التشنجات القلبية .

ان كل الحياة يمكن ان تُفسَّر اذن اذا استطعنا شرح حركات القلب نفسه . ولقد اعتقد ديكارت انه وقع على حل هذه المشكلة . ان القلب أحرّ بكثير من أقسام الجسم الاخرى . ولا نحتاج الى اكثر من ذلك لتوضيح كل شيء . ان نقطة من الدم تسقط في اجواف القلب فتتمدد فيها تمدداً شديداً ، فتنفتح الصمامات وتنتقل النقطة الى الشرايين . ويصبح المكان جاهزاً لاستقبال نقطة اخرى وهذه ايضاً تتعرض لنفس التحولات وهكذا دواليك حتى الموت . ان ديكارت يسير الى نهاية الشوط : فالحيوانات لا تملك اي تصور شعوري . ولا يملك مثل هذا

التصور الا البشر . والحقيقة ، تستطيع حيوانات كثيرة ان تقوم بذلك من الوجهة الفيزيولوجية ، ولكن هل يوجد واحد منها يستطيع تعلم الكلام ، أي : يستطيع « استعمال اشارات عن طريق تركيبها » ، الامر الذي لا يتطلب سوى قسط ضئيل جداً من الفكر !؟ إنها واقعة معبرة ! ذلك ان نفس الحيوانات التي تدل على حماقة كبيرة من هذه الناحية تقوم مع ذلك من جهة اخرى بأفعال غريزية بالغة التعقيد ، وهي أفعال تتطلب ذكاءً كبيراً لو كانت حقاً تُفعل بذكاء وعقل . ان العقل وحتى الشعور لا دخل لهما في ذلك . وما الحيوان سوى آلة ، مجرد آلة لا أكثر .

نظرة تقديرية

تلك هي الخطوط الأساسية في تفسيرات ديكارت للكون . ولقد كانت في زمانه جديدة جدة تستحق الاعتبار ؛ جديدة بازاحتها لهذه الصور الجوهرية التي اكتفت بها القرون الوسطى ؛ جديدة بتخليها عن مُصادرات التفسير القديم : الجوهر الفرد والفراغ ؛ جديدة لأنها ادخلت الى الفلسفة ثلاث أفكار ذات أهمية تاريخية عظمى : ١ً — ان ظاهرات الكون متعلقة بعامل يبقى ثابت الكمية . ولقد اخطأ ديكارت اذْ اعتقد ان ما يبقى هو الحركة ذاتها ، ولكن يبقى صحيحاً ان الحركة على علاقة بالقدرة التي تتبدل كميتها ؛ ٢ً — ان كل ما يجري في العالم الطبيعي قابل للحساب رياضياً ، بحيث تصبح الرياضيات في نهاية المطاف مفتاح علوم الطبيعة ؛ ٣ً — ان كل انتقال في الحركة يفترض وجود احتكاك مباشر او اصطدام أو شدٍّ أو ضغط ، ولقد اكتسب المبدأ الأخير مرتبة حُكم مسبق ثم أعلن القرن الثامن عشر الحرب ضده بقيادة نيوتون .

ان تفسيرات ديكارت للكون لم تعد سارية في جميع الجهات من ناحية حرفية نصها . ولكن مجرد تصورها ألا يعني وضع حجر الأساس

في الفلسفة الطبيعية الحديثة .

٤ – فلسفة ديكارت الماورائية

لئن توصل ديكارت في تأملاته حول الكون ، الى أمثال هذه الاستنتاجات الثورية ، فقد اعتقد ، في النقاط الأخرى ، ان الحقيقة متفقة مع الخطوط الكبرى في المعتقدات التقليدية . ان فلسفته الماورائية شديدة الأصالة سواء في تسلسل خطواتها أم في تنوع استنتاجاتها . ولكنها تبقى في خط سير الفكر المسيحي .

ان ماورائيات ديكارت كما نراها في « التأملات » و « المبادىء » تستمد طابعها المميز خاصة من ترتيبها وتنظيمها . فهي كالمأساة تنطوي في بنائها على تقلبات في الاحوال ومواقف عصيبة وتسفر في النهاية عن خاتمة سعيدة .

ان هدف فلسفته الماورائية ان تضع في اساس الفلسفة بعض القضايا « الحدسية » الموثوقة . ولكن لا توجد سوى وسيلة وحيدة ممكنة للنجاح في ذلك : اخضاعها لِمحكّ الشك المنهاجي . لدينا انسان يبحث عن تفاحات سليمة ضمن سلّة . فاذا تناول تفاحة وفحصها وأعادها الى السلة ، واذا فعل نفس الشيء مع تفاحة ثانية وثالثة وهكذا دواليك ، فانه يُعرض نفسه لان يفحص دائماً نفس التفاحات وان لا يدقق أبداً فيها جميعاً . فالحكمة تقتضي اذن التصرف بطريقة مختلفة تماماً : اولاً اللجوء الى قلب السلة بمجموعها ، ثم تناول التفاحات واحدة بعد الاخرى وتفحصها ملياً ، ثم تكديس التفاحات الفاسدة على حدة ، ثم اعادة التفاحات السليمة وحدها الى السلة . فلنتصرف على هذه الصورة في الماورائيات ، نحصلْ على النتيجة المبتغاة .

ولكن اي ترتيب نتبع ؟

ان ديكارت يتذكر هنا حجج المتشككين القدامى ، وهي حجج استخدمها مونتاني من قبل . فقد كان المتشككون البيرونيون يميزون

وجود مصدرين لمعارفنا : الحواس والعقل . وكانوا ينتقدون كلا المصدرين . ففعل ديكارت مثلهم .

نقد الحواس والعقل

هل يسعنا الركون الى حواسنا كي نؤكد صحة ما يلي : « هـــذا الشيء موجود ، وذاك يتصف بكيت وكيت ؛ وهذا على علاقة معينة مع ذاك ؟ » . ان ديكارت يجيب بالنفي . فحينما نحلم في نومنا ، نؤمن ايماناً راسخاً بحقيقة ما نرى وصحة وجوده . مـــا الذي يضمن لنا اذن اننا لا نعيش في حلم دائم وان مدركاتنا ليست مجرد أضغاث احلام ؟ كما تظهر لنـــا الملاحظة ، من جهة اخرى ، ان حواسنا تحرّف الصفات والعلاقـــات المدْرَكة . فما الذي يثبت لنا انها لا تفسدها دائماً ؟ هل نصدق شاهداً فاجأناه وهو في حالة الكذب المشهود ؟ علينا اذن ان لا نصدق ايضاً تأكيدات حواسنا !

والعقل ! ألا نستطيع الركون اليه ؟ ان ديكارت يجيب ايضاً بالنفي . وتعود جمل مونتاني ذاتها الى الظهور تحت ريشة ديكارت . ان مزية الخطأ اعتقاده بصحة ذاته . فلماذا لا نكون على خطأ حينما نتصور أننا على صواب ؟ ثمة اشخاص يخطئون في المحاكمات الرياضية ، فلمـــاذا لا تكون محاكمتنا خاطئة حينما نعتقد أننا نجري محاكمة صحيحة ؟ ثم مـــا ادرانا ان ليس هناك شيطان شرير يوسوس في صدورنا ويغرر بنا ؟ وما أدرانا ان حقائقنا البديهية الراسخة ليست ، بالتالي ، سوى زور وبهتان ؟

لذلك ألا يجدر بنا ان نخلص الى القول على غرار مونتاني بان اهـــل الشك البيرونيين كانوا على صواب ، وان الفكر البشري عاجز عـــن كل معرفة يقينية ؟

من الشك الى اليقين — اثبات وجود الأنا

هنا تتدخل اول مفاجأة في فلسفة ديكارت المـــاورائية ونعني قوله : « أنا أفكر ، اذن انا موجود » . ففي حين بدا ان كل امل بمعرفة يقينية

قد تبدد ، اذ بقضية تفرض ذاتها بمنجاة عن كل انتقاد . اننا والحق يقال نملك مصدراً للمعرفة غير الحواس والعقل ونعني : تجربتنا الخاصة الذاتية . ان هذه القضية تقول لنا : « أفكر » ؛ وبما انني افكر ، لذلك أنا موجود . فلنحلل هذا القول : « انا افكر » . انه يتحول[1] الى « انا اكون مفكراً » . اي حيلة هنا حتى لأكثر المتشككين تعنتاً ؟ هل يزعم بأن هذا القول يفترض وجود حكم قياسي : « التفكير يقتضي الوجود . وبما انني افكر ، لذلك انا موجود » ؟ هل يعترض بقوله ان القضية الكبرى[2] La Majeure في هذا القياس قضية مريبة اذا كان كل ما هو عقلاني يتصف بكونه مريباً[3] ؟ ولكننا لا نحلل « انا افكر » الى « انا اكون مفكراً » ، بواسطة القياس . اننا نفعل ذلك بواسطة حدس مباشر . لعل هذا المتشكك يلوح بوسوسة الشيطان الشرير ؟ ولكن كيما يضللني مثل هذا الشيطان ينبغي لي ان افكر . وكيما افكر يجب ان اكون موجوداً . ولعله يزعم بأنه يمكن للمرء ان يقول ايضاً : « انا اسير او انا آكل ، لذلك انا موجود » ؟ . ولكن بوسعنا التفكير في السير دون ان نسير ، وان نفكر في الاكل دون ان نأكل . ولا يسعنا بالمقابل ان نفكر في التفكير دون ان نفكر Penser penser sans penser . وعليه ، ثمة قضية واحدة على الاقل لا تخضع للشك العام . ان كل فرد موقن ، عن طريق حدس مباشر ، من وجود فكره الخاص .

ان هذا الامر يسمح بتجنب الشك التام . ولكن اذا لم يكن هناك اي قضية اخرى مؤكدة فاننا لا نتقدم كثيراً . وان ما ينقذنا في نظر ديكارت هو امكان اثبات وجود الله بنفس قوة اثبات وجود الأنا ذاتها .

---

(١) بمعنى يتحلل . – المعرب –

(٢) القضية الاولى في الحكم القياسي . – المعرب –

(٣) نعلم ان المتشككين لا يعتبرون العقل مصدراً للمعرفة اليقينية . – المعرب –

ثمة ثلاثة براهين كبرى تبرر وجود الله ، وهي جميعاً تبتعد عن البراهين العادية القائمة على فكرة حدوث العالم وعلى العلل الغائية Causes finales . وتستند جميعاً الى تأملات متعلقة بفكرة الكمال المطلق .

البرهان الاول : انني أملك فكرة الكمال ولكنني غير كامل . هذه هي نقطة الانطلاق في البرهان الأول . بناء على هذه الواقعة المزدوجة ، يُجري ديكارت المحاكمة التالية . ان المخلوق الناقص لا يسعه ابداع عمل كامل . ولكن فكرة الكمال المطلق هي فكرة اجتماع كل الكمالات القابلة للتصور . لذلك ، وأنا هذا المخلوق غير الكامل ، لم يكن في وسعي ان أمد نفسي بفكرة قائمة على هذه الكمالات العديدة . وللسبب نفسه ، لم يتسنَّ لأي مخلوق آخر غير كامل ان يُؤكّد في نفسي هذه الفكرة . لذلك لم تأتني هذه الفكرة الا من الكائن الوحيد القادر على توليدها ، من كائن كامل ، من الله . فالله اذن موجود .

البرهان الثاني : انني موجود ، وأملك فكرة الكمال ولكنني غير كامل . هذه نقطة الانطلاق في البرهان الثاني . والمحاكمة تجري كما يلي : لو كنت قد اعطيت نفسي الوجود ، لخلقت نفسي كاملاً ، لأنني أملك فكرة الكمال . لقد خلقني اذن كائن مختلف عني . هنا يبرز البرهان الأول فجأة . فلو كان خالقي غير كامل لما أمكنه ان يمدني بفكرة الكمال . ولكنني املك هذه الفكرة ولا يستطيع ان يمدني بها إلا كائن كامل . لذلك ينبغي لخالقي ان يكون إلهاً كاملاً .

البرهان الثالث : ان القديس آنسيلم سبق له الادلاء بهذا البرهان . اما ديكارت فنقله او اكتشفه ثانية . وهو يستند الى تعريفين : ١ً – إن الكمال المطلق مكون من كل الكمالات القابلة للتصور ؛ ٢ً – يجب تعريف الله بأنه الكمال المطلق . بعد وضع هذين التعريفين ، يُنوِّه بهذه الحقيقة الظاهرية او الفعلية : « ان الوجود كمال » . ثم يخلص الى

القول : لذلك يجب ان يكون الوجود من خصائص الكمال المطلق ، لأن هذا الاخير مؤلف من كل الكمالات القابلة للتصور . والتصور بأن الله غير موجود هو بالتالي مخالف للصواب ، شأنه في ذلك شأن تصور مثلث له اكثر او اقل من ثلاث زوايا . انها حجة رياضية تماماً وذات مزية كبرى . والحقيقة ، بوسع ديكارت ان يزعم بأنها لا تصدر عن محاكمة بل عن حدس . ومجرد « تفقد الفكر » ، مجرد تحليل فكرة الإله يكفيان لإثباتها . فهما يُظهران للفكر ان الوجود مرسوم في الجوهر الإلهي .

انها تعزية لا توصف ! لأن وجود الله معناه طرد شبح الشيطان الشرير . ولا حدود لصلاح الله لأنه كائن كامل . لذلك ليس في وسعه « ان يرغب في تضليلنا » . وكان لزاماً عليه اذن ان يهبنا العقل الضروري لمعرفة الحقيقة ، وان يجعلنا اهلاً بفهم المطلق .

مصدر الخطأ

ولكن هل يمكن تأكيد مثل هذه النظرة في حين نرى ان الخطأ ظاهرة يومية ؟ وعلى ذلك يجيب ديكارت قائلاً : ان الخطأ لا يصدر عن الله . انه صادر عنا . فالله قد وهبنا ادراكاً ممتازاً ولكنه ادراك محدود . ولكن وهبنا ايضاً ارادة وحرية اختيار ذات قدرة لامتناهية ، شبيهة بحرية اختياره . فعلينا ان لا نؤكد ، بواسطة حرية الاختيار هذه ، الا ما يبدو بوضوح وتميز لفكرنا ؛ حينئذ نسلم دائماً من الوقوع في الخطأ . ولا نقع في الخطأ الا حينما نفعل العكس . فالخطأ راجع الينا ، لا الى الله . وينشأ عن حماقتنا في استعمال الوسائل الممتازة التي مدنا الله بها .

هكذا يُمثّل الفصل الثاني من مأساة فلسفة ديكارت الماورائية . اننا نعرف الحقائق الأولية الضرورية . ونعلم من الآن فصاعداً ان العقلاني يختلط مع المطلق . فيمكن للاستنتاج ان يستمر في مأمن تام .

ثلاث نتائج ماورائية

تنجم عن ذلك ثلاث قضايا ماورائية .

– أولاً ، ينبغي لنـــا ان نقبل بوجود أشياء حقيقية مستقلة عن تصوراتنا . فلدينا في الحقيقة ميل عظيم إلى تفسير ادراكاتنا للاشياء ، مفترضين بأن هذه الاشياء موجودة . ولكن كيف نعذر الله في تضليله إذا ولّد فينا مثل هذا الميل مع انه ميل باطل ؟ لذلك يجب ان نقول بوجود حقائق جوهرية خلف المظاهر المدْرَكَة .

– ما هي الآن هذه الحقائق الواقعة ؟ ويجيب ديكارت بقوله : انهـا امتداد محض . في كل غرض ، يجب ان نميز وجود صفات ثانوية وصفات أولية . إن الصفات الأولية تقتصر على مجرد الامتداد القـابـل للقسمة والحركة . أما الصفات الثـانوية فهي كل الصفات الاخرى . إلا أن هذه الصفات غير موجودة ابداً خارج شعورنا . ولا يوجد في حـد ذاته إلا الامتداد. إن ديكارت يوضح ذلك بواسطة مثال بقي مشهوراً . لتكن لدينا قطعة من الشمع القاسي . فلنعمل على تذويبها أولاً ، وعلى تصعيدهـا بعدئذ . ان قطعة الشمع تفقد في هذه العملية كل صفاتهـا الأصلية : الطعم ، الرائحة ، درجة الحرارة ، المقاومة ، ومع ذلك يبقى امامنا دائماً **نفس** الشمع . فمـا الذي بقي نفسه خلَلَ التحولات الطارئة ؟ ويجيب ديكارت بقوله : بقي شيء واحد هو امتداد الأجزاء المكونـة للشمع . لا شك في ان هذه الأجزاء تباعدت عن بعضها بعضاً . ولكنها لم تختف . فإذا ما تحطمت بفعل عملية مستحيلة فـان الشمع يضمحل ويتلاشى . إنها اذن هي التي تشكل ماهيته الأساسية .

– وعن ذلك تنشأ نتيجة ثالثـة . ان الفكر الذي يعلم كل انسان بوجوده عن طريق تجربته الشخصية الداخلية ، لا يسعه ان يكون ، لدى أي شخص من الاشخاص ، تابعاً للحياة البدنية . فماذا يمكن ان يحصل ضمن جسم تقوم كل ماهيته على الامتداد ؟ يمكن ان تحصل انتقـالات

في الاجزاء ، وحركات ذات سرعة مختلفة تتجه في هذا المنحى او ذاك . ولكن الفكر لا يسعه الاقتصار على امثال هذه الحركات . ان بين الامتداد وظاهراته الحركية ، والفكر وتمثلاته الشعورية ، هوة سحيقة لا يمكن اجتيازها . والاشياء التي يمكن ان يوجد أحدها من غير الآخر ، يجب ان تُعتبر كجواهر مستقلة . هذه الحالة هي بالضبط حالة الفكر والامتداد . ففي وسع الفكر ان يوجد دون ان يكون هناك اي امتداد ، وذلك في شكل شعور يحلم . وفي وسع الامتداد ان يوجد دون أي فكر يفكر فيه . لذلك يجب ان نعتبرهما كطرازين من الحقائق الجوهرية الواقعة متباينين تمام التباين .

الجواهر الثلاثة

أخيراً ، يؤكد ديكارت وجود ثلاثة انواع من الجواهر : ١ً – الجوهر الآلهي وهو جوهر منزه عن المادة ، لامتناه ، كامل ، موجود بذاته ؛ ٢ً – كمية من الجواهر الفكرية المحدودة وغير الكاملة . وهي افكار مختلف البشر عند الكائنات الأرضية ، وتقتصر ماهيتها على الفكر ؛ ٣ً – جوهر مادي غير كامل ، بلا حدود ، تُصنع منه كل الاجسام . وتقتصر ماهيته على الامتداد وحده . ان احد هذه الجواهر الثلاثة يوجه كل شيء بعنايته . وطبيعة الجوهر الثاني تجعل النفس الانسانية قوة منزهة عن المادة متمتعة بالخلود . وطبيعة الجوهر الثالث تجعل من جسم الانسان مجرد وعاء موقت يضم النفس البشرية . اليست هذه حقائق مماثلة للحقائق التي كانت تفترضها المسيحية ؟

٥ – صعوبات المذهب

لقد أمكن إذن لديكارت ان يعتقد بأن مذهبه يتضمن ما يُرضي الجميع . ولكنه كان يتضمن ايضاً ما لا يُرضي أحداً . لذلك تحلقت حول ديكارت مجموعة من التلامذة المتحمسين . وفي الوقت نفسه ،

تصاعدت الاعتراضات من كل جانب . كثير منها صبياني ، وبعضها الآخر قوي . وانبرى عدد من المناطقة والمفكرين الماورائيين والفيزيائيين والأخلاقيين ليعبروا جميعاً عن استيائهم بدرجات مختلفة .

الناحية المنطقية

اذا وقفنا من الناحية المنطقية ، فان ديكارت يوقفنا في الحال . انه يقول : « الحق هو ما اتصف بالبداهة » . ولكن المخطىء الا يظن ان القضية التي يخطىء فيها هي قضية بديهية ؟ هناك اذن قضايا بديهية ظاهرية ، قضايا بديهية زائفة . فمن ذا الذي سيعلمنا ايضاً كيف نميزها عن القضايا البديهية الحقيقية ؟ لقد أحس ديكارت بالصعوبة ، فكتب قائلاً ان القضايا التي تعتبر بديهية هي القضايا التي تبدو للفكر « على درجة من الوضوح والتمييز » بحيث لا يبقى له أي مجال لوضعها موضع الشك « حينما يفحصها كما يجب » . ولكن هل أعلم بأنني أفحص قضية كما يجب ؟ وهل أعلم بأنني لست مخدوعاً بوضوح كاذب في الأفكار وتميز كاذب لها ؟ انه اعتراض خطير . ولقد أعلن لايبنتز ان قواعد طريقة ديكارت تشبه النصائح التي كان يسديها أحد الكيمائيين القدامى لتلامذته . فكان يقول : « تناول ما يجب ، واعمل كما يجب ، تحصل على ما تريد » . ان ديكارت يفعل نفس الشيء . « لا تصدق الا ما هو بديهي (أي : ما يجب ان تصدق) ، قسّم مشكلتك الى العدد اللازم من الاجزاء (أي : الى ما يجب ان تفعل) ، تصرف بنظام وترتيب (أي : بحسب الترتيب الذي يجب ان تتّبعه) إجرِ احصاءات كاملة (أي : الاحصاءات التي ينبغي لك القيام بها) » . فيا لها من خطوات ! ثم يخلص لايبنتز الى القول : هذه هي الطريقة الشهيرة التي تقدم لنا الفحم ... بدلاً من الكنز » .

الناحية الماورائية

واذا وقفنا من الناحية الميتافيزيائية فان الصعوبات جمة .

أولاً ، كيف يتجنب ديكارت المأخـــذ القائل إنه وقع في دائرة مفرغة ؟ انه مضطر الى الشك في عقله وفيما يبنيه هذا العقل ، ما دام جاهلاً بوجود الله . فبأي حق يركن اذن اليه ليثبت بأن الله حـــق وموجود معاً ؟ فإما ان يكون العقل ذا قيمة موثوقة بغض النظر عـن كل اعتبار حول الحقيقة الربانية ، وحينئذ مـــا كان لزاماً ان يُتصرف بمثل هذه الطريقة المتفننة . وإما ان يكون العقل بحاجة الى ضمانـة . ولكن أي محاكمة يمكن لهـــا حينئذ ان تكون جديرة بتقديم الضمانات اليه ؟

ثم ان إله ديكارت لا يسعه ان يُرضي الا ديـــكارت نفسه . فقد أراده قادراً كل القدرة . فـــلا ينبغي لإلهه ان يكون كجوبيتر سيد آلهة الإغريق خاضعاً للستيكس (نهر الجحيم) ولقوى القدر . عـــن ذلك تنجم هذه القضية الخطيرة : لو شاء الله ، لما كانت الحقائق الخالدة على ما هي عليه . ولأصبح لدينا ٢ + ٢ = ٥ مثلاً ، ولكانت الجبال بلا وديان ، ولكان الخير شراً والشر خيراً ؛ وهي قضايا على حد قول لايبنتز تؤدي الى ما هو شؤم ومخالف للصواب . ان إلهاً يجري تصوره على هذا الشكل هل يمكن ان يقال عنه إنه إله عـــاقل ؟ انه يتخذ قراراته الأولى دون ان يكون هناك ما يُفهم ! وهـــل يمكن ان يقال عنه بأنه إله صالح ؟ ان أول عمل يصدر عنه لا يمكنه ان يكون موجّهاً بمثال الخير ، لأن هذا المثال لم يُخلق بعد وربما جـــاء مختلفاً تمام الاختلاف .

انسان ديكارت الماورائي

ليس انسان ديكارت الماورائي باشد وضوحاً . فهو مركب من جوهرين متباينين : الجسد وقوامه الامتداد ليس غير ، والنفس وقوامها التفكير ليس غير . لكننا نلاحظ ان الجسد يؤثر في النفس عن طريق الادراك ، والنفس تؤثر بدورها في الجسد عن طريق الفعـــل الإرادي . فكيف

تجري هذه التأثيرات المتبادلة ؟ ان ديكارت يجيب على ذلك بقوله : تجري بواسطة الغدة الصنوبرية Glande pinéale ، مقر النفس . ولكن كيف يتسنى لهذا الوسيط ان يؤثر بحركاته في النفس وأن يتلقى منها الدفعات ؟ ويجيب ديكارت ايضاً بقوله : ان ما يجري في الغدة الصنوبرية « يجعل » النفس تشعر ببعض التصورات . وان قرارات النفس « تجعل » الجسد يتحرك بصورة معينة . فأي شيء جلي في هذا القول اذا كان الجسد المادي والنفس المنزهة عن المادة لا يملكان ، بالفرض ، اي نقطة مشتركة .

حرية الاختيار

وكيما يُفسر وجود الخطأ ، ينسب ديكارت الى الانسان حرية اختيار ، وهي قدرة على تأكيد وإنكار نفس الشيء ، دونما تمييز . ومن ثَمَّ ، يقبل بوجود تفاوت بين الادراك الذي يقول عنه بانه ادراك محدود ، والارادة التي يقول عنها بانها غير محدودة . ويكرر سبينوزا ولايبنتز القول إن هذا التفاوت غير موجود : فلا يسعنا ان نؤكد الا ما يمثله الادراك لنا . اما القدرة على الاعتقاد وعدمه ، بحسب مشيئتنا ، فليست باقل وهماً . ولكن هناك ما هو اسوء . كيف يوفق ديكارت حرية الاختيار التي يفترض ، مع الافتراضات الاخرى الموجودة في مذهبه ؟ هل يتسنى لكمية الحركة ان تكون ثابتة اذا كانت حرية الاختيار قادرة على ان تُوَلِّد ، في حد ذاتها ، افعالاً لا تتعلق الا بها ؟ ومعرفة الله بالمستقبل التي لا بد منها لكماله هل يمكنها ان تنسجم مع حرية الاختيار البشري ؟ واذا كان الله قادراً على ان يعرف سلفاً جميع افعالي ، فهل يمكنني ان اكون حراً في قراراتي ؟

العقل والحواس

ان ديكارت يقابل بين الحواس والعقل . فهو يعتقد ان الحواس مجرد ادوات عملية يسدي نتاجها النفع للحياة ، لكنها خالية من القيمة

بالنسبة الى المعرفة . اما العقل فهو نوع من الإشراق الخارق . ان الله يلقي في الانسان فطرياً بعض الأفكار : فكرة الله ، افكار الامور الرياضية . ويمنحه المفهوم المباشر الخاص ببعض المبادىء الأولية . ولكن ما هي كيفية وجود هذه الافكار وهذه المبادىء فينا ؟ هل هي شعورية منذ اللحظة الأولى ؟ وحينئذ يتأمل الجنين فكرة الله وفكرة الشكل الإهليلجي ellipse وهو في احشاء امه ! هل هي موجودة فينا اولاً دون ان نلحظها ؟ ولكن فيم تفيدنا اذا كنا غير شاعرين بها ؟ وعلى كل ، هل الافتراض افتراض ممكن اذا كان الفكر قوام النفس واذا كان الفكر والشعور مختلطين مع بعضهما بعضاً ؟

الناحية الفيزيائية

واذا وقفنا من وجهة نظر الفيزيائيين ، فليست الامور بأفضل سيراً

ليس صحيحاً ان كمية الحركة تبقى ثابتة في العالم . ان الحركة تقاس بالكتلة La Masse مضروبة في السرعة . ثمة شيء يبقى بكمية ثابتة في العالم الطبيعي ، ولكن هذا الشيء ليس الحركة . وليس صحيحاً ان الحركة ممكنة في الملاء . لأن ذلك يقتضي انتقال المادة اللطيفة المكونة للضوء انتقالاً **فورياً** . ولكن انتشار الضوء يقتضي مرور فترة من الزمن . وليس صحيحاً ايضاً ان جوهر الأجسام يختلط مع الامتداد المحض . ففي مثل هذه الفرضية ، لا يمكن تفسير عدم قابلية المادة للنفوذ وهي الخاصية التي يسميها لايبنتز بالصفاقة . ان حجماً مكعباً من المادة يقاوم الاجسام التي تنزع الى النفوذ فيه . ولكن حجماً مكعباً من الامتداد لا يفعل ذلك . أما تفاصيل التفسيرات التي تبدو طبيعية لديكارت فتكاد تكون صبيانية . ان نظرياته لا تمشي الا بالدفع ، وان التجربة توجه اليها تكذيباً مستمراً . فلا شيء يتفق مع الوقائع ، لا تفسيره للمد والجزر ، ولا تفسيره للثقالة ، ولا تفسيره للضوء والمغناطيس ، وخاصة نظراته الفيزيولوجية التي لا يعذر بساطتها الساذجة الا الجهل

بكل ما يتعلق بحياة النباتات وحياة الحيوانات الدنيا . حقاً ، اذا كانت فيزياء ديكارت تبرهن على شيء فانهـــا تبرهن على نقص طريقته . فقد اعتقد نفسه ملازماً للبداهة دائماً ، ودائماً كان على خطأ .

الناحية الاخلاقية المسيحية

أخيراً اذا وقفنا من وجهة نظر الاخلاقيين المسيحيين ، فلسنا بأقل خيبة أمل .

لقد جعلنا ديكارت نأمل بقواعد أخلاق قائمة على مجموع العلم البشري . ولكنه لم ينشر سوى قواعد أخلاق موقتة . بيد ان الرسائل الموجهة الى الملكة كريستين والأميرة اليزابيت والسفير شانو تحمل على الاعتقـاد بأننا إزاء نظرته الاخلاقية النهائية . ولا شيء أقل شبهاً بالأفكار المسيحية من نظراته . ان اخلاق ديكارت تستند الى أساسين : أحدهمـا طبي ، والآخر وثني . فهو يعتقد كالرواقيين ان الخير هو « المسرة » . ونحصل على قسم من هذه المسرة بالعناية بالجسد . وتتعلق الأهواء بالصحـة الى حد كبير . لذلك لا بد للطب البصير القدير من ان يكون عليها ذا سلطان كبير ، ولكنه لا يملك بعد هذا السلطان بشكل كاف ، ولن يتسنى له أبداً الحصول عليه بشكل تام ، فينبغي لنا اذن ان نساعـد الطب بممارسة قواعد الوثنية الرواقية . علينا ان لا نرغب في الأشياء الا بمقدار ما هي متعلقة بنا . واذا كان ما لا يتعلق بنا لا ينقاد لنا ، فلنعرف كيف نكيف مطامحنا مع وضعنـا ، ولنعرف كيف نكيف رغباتنا مع حالنا حينما لا نتمكن من تكييف حالنا مع رغباتنا . ان الحكمـــة في الاعتدال ، انها فن تحويل الضرورة الى فضيـلة . وفي هذا الميدان ، لا سيد الا حرية اختيارنا . فماذا يبقى هنا للتصوف المسيحي ؟ وأي دور ينهض به فكر العناية الربانيـــة ؟ وماذا يحل بالنظرية التي تجعل من الحياة اختبـاراً يجري تحت عين الله وبصره ؟

كم من صعوبات ! وكم من التبـاسات ! وكم من سوانح للشك وحتى

للغضب ! لقد اعتقد ديكارت انه اكتشف ما يشفي غليل الفكر الناقد الذي نبهه عصر النهضة . والواقع انه لم يبن الا هيكلاً فكرياً اصطناعياً . لا شك في انه لم يعد أحد من بعده يتجرأ على التفكير دون ان يعرف ما قاله ولماذا قاله . لكن مهما تكن فلسفته عظيمة فانها تثير من المشكلات اكثر مما تحل . فللإنضواء تحت رايتها ، يجب نسيان مستلزمات هـذا الشك المنهاجي نفسه الذي جعل منه ديـــكارت أداة لازمة لكل تقدم نحو الحقيقة .

الفصل الثالث

الفكر الفرنسي في القرن السابع عشر

بعد ديكارت

مدخل

لقد حلّت فلسفة ديكارت في بيئة اجتماعية مختلفة جداً عن بيئتنا الحالية . ففي مستهل القرن السابع عشر ، كانت الكاثوليكية في فرنسا لا تزال حية جداً في النفوس ، لا في نفوس الشعب فحسب ، بحكم التقليد ، بل ايضاً لدى ارفع الفئات ثقافة ، ولم يكن اللاهوت آنذاك يبدو مستعصياً على فهم أحد . واستهوت الناس الخصومة القائمة بين اليسوعيين والجانسينيين . وكانت موضع الحديث في البلاط ، وموضع النقاش في الصالونات .

في مثل هذه البيئة ، كيف يتسنى لفلسفة ديكارت ان تبقى بلا تأثير ؟ وكيف يتسنى لها ارضاء الجميع ؟ والواقع انه ارتسم تيارات بخصوصها .

كانت هناك اولاً نفوس استشعرت الخوف من ديكارت ، لأن اطلاق

العنان للفكر الناقد معناه اطلاق قذيفة لا يعرف ما مداها ومن سيذهب ضحيتها . واصلاح فلسفة الطبيعة يعني تحطيم احدى الروابط التقليديـة ، دون ان نتساءل هل ستبقى الروابط الاخرى ثابتـة راسخة . وأقلقت هذه الافكار بعض الأذهان الورعة فدقت ناقوس الخطر وابتدعت النزعة المعادية لمذهب ديكارت .

وكان هناك اشخاص آخرون ، أكثر اتزاناً ، لاحظوا جودة طريقة ديكارت وبعض نظرياته . لا شك في ان فلسفة ديـكارت كانت تنطوي على نواقص خطيرة ، ولكن لا يوجد عـــدم توافق بين مبـــادىء ديكارت والمبادىء المسيحية التقليدية ؛ لذلك ، يجب ان لا نقبل بمذهب ديكارت جملة ، ولا ان نطرحه جملة ، بـل يجب إكماله فقط . ينبغي لنا ان لا نقابل بين مذهب ديكارت والدين ، بل ينبغي لنا بالعكس ان نحاول التوفيق بين ديكارت والقديس أوغسطينوس .

وقد كان باسكال خيرَ من مثّل اول هـــذين الاتجاهين ، ومالبرانش اكمل من مثّل ثانيهما .

١ – الاتجاه الأول : باسكال

ان روح الكاثوليكية هي قبل كل شيء روح إعراض وزهد . فقد كشف الله للبشر الحقائق اللازمة . وقـــامت الكنيسة بشرح هـــذه الحقائق تحت رعايتها واشرافها . ونشأ عن ذلـك بالنسبة الى كل عبد مؤمن واجبٌ الا وهو ان يقبل بخشوع ما أنزل الله تعالى من وحي ، مشروحاً ومفسراً من قبل الكنيسة .

وان روح ديكارت الفكرية هي قبل كل شيء روح كبرياء وشموخ . وقد دلّل [ابكتيت] ، على « زهو شيطاني » حين نسب الى الحرية البشرية سلطاناً واسعاً ، وليس ديكارت بأقل زهواً من ابكتيت . ان دعوة كل فـــرد الى تبنّي معتقدات عقـــلانية بشكل حر ، معناه ازدراء

المعتقدات والسلطات التقليدية وازدراء ملكة الحُكم العام . فاكثِرْ بها من ازدراءات ! وأي مجال يبقى للخشوع الكاثوليكي ؟

عبثاً اذن يبدو ديكارت مسيحياً في بعض استنتاجاته . فالبديهية الأولى في فلسفته معادية للمسيحية . فكيف يغيب ذلك عن شخص مؤمن بالجانسينية مثل باسكال[1] ! والحقيقة ان ديكارت هو بالنسبة اليه بمثابة الخصم . كتب يقول : « لا يسعني ان أصفح عن ديكارت . كان بوده لو استطاع الاستغناء عن الإله في كل فلسفته ، لكنه كان بحاجة الى دفعة محرّكة » .

استعراض الطرائق

ليس منطق ديكارت باطلاً تماماً ، لكنه غير كامل . وان باسكال يعارضه بمنطق آخر .

وقد قصر باكون فن اكتشاف الحقيقة على فن الملاحظة والتجريب ، ووضع جداول تتضمن الوقائع ومقارنة هذه الجداول ، مع اجراء حذوفات منهاجية . وزعم ديكارت انه يدرك الحقائق الأولى في الماورائيات بواسطة الحدس ، وانه يستنتج منها مبادىء فلسفة الطبيعة بشكل سابق للتجربة . وقبلها ، التمست الفلسفة المسيحية دائماً الحقائق الأولية في الكتب المقدسة ، ووضعتها فوق جميع الحقائق الأخرى . وانطلقت منها انطلاقها مما هو مطلق .

اعتقد باسكال ان الذين حبذوا هذه الطرائق الثلاث كانوا جميعاً مصيبين ومخطئين في آن واحد . فقد تصور كل منهم ان طريقته وحدها هي الطريقة الصالحة وينبغي لها ان تطبَّق على كل شيء . ولكن ، في بعض المجالات ، يجب ان لا نعول الا على التجربة . وفي

---

(١) راجع : باسكال : حياته ، فلسفته ، منتخبات .
سلسلة « زدني علماً » رقم ٢٤ – منشورات عويدات .

بعض المجالات الأخرى ، لا غنى عن البرهان بصورة سابقة للتجربة . ولكن هناك مجـــالات أخرى يفترض البحث عن الحقيقة فيهـا تنازل العقل تنازلاً اختيارياً أمام سلطان المرجع الحجة .

هناك مسائل كثيرة متناسبة مع مقدراتنا الفكرية ؛ ونعني المسائل الفيزيائية من جهة والمسائل الرياضية من جهة اخرى . وهي لا تتعلق الا بتفكيرنا الحر . ولقد غاب عن القدامى حل معظم هذه المسائل . وان المحدثين يعرفون في هذا المضار اكثر مما كان يعرفـه القدماء . لذلك ، من السخرية ان نكرر في امثال هذه المواضيع تكراراً أعمى مـا جاء على لسان اجدادنا . لقد صعدنا على اكتافهم ، وهذا ما يسمح لنا بأن نرى ابعد ممـــا رأوا . ومن الخطأ ان ننظر اليهم نظرة ازدراء . فقد عرفوا ما تيسر لهم معرفته في عصرهم . ولكن من الخطـأ ايضاً ان نتردد في مخالفتهم . فلو كانوا من اهل زماننا ، لأنكروا هم انفسهم ما سلّموا به آنذاك .

هذا ويجب ان نستعمل في كل ميدان ما يناسبه من وسائل .

في الفيزياء

إننا لا ننجح في الفيزياء باجراء المحاكات بصورة سابقة للتجربة مثلما يفعل الرياضيون . لمعرفة الطبيعة ، لا توجـــد سوى وسيلة واحدة : يجب ان نرى كيف تسير ، وأن نلاحظهـا ونجري التجارب بصددها . ونجد في المقطع الخـاص بـ « الاعتبار في حقل الفلسفة » مـــا يلي : « ان اسرار الطبيعة محجوبة . ولئن كانت الطبيعة تحدث تأثيرها دائماً ، فاننا لا نكتشف مفاعيلها دائماً ، بل يكشفها الزمان من جيل لجيل . وعلى الرغم من بقائها دائماً مماثلة لنفسها فانها لا تُعرف دائماً بالتساوي . ان التجارب التي تمكننا من فهم الطبيعة تتكاثر في استمرار . وبما انها المبادىء الوحيدة في الفيزياء ، لذلك تتكاثر النتـائج بنفس النسبة » . لقد ضلل ديكارت نفسه هنـــا . فلا يمكننا ان نبرهن بصورة سابقة

للتجربة على ان العالم يخضع بالضرورة لأمثـال هذه القوانين . فالتجربة هي المرجع الوحيد الصحيح في مثل هـذا الموضوع ، ويجب ان نجربها جيداً في البدء ؛ وبعدئذ يجب ان نفسرها جيداً . ولقد كان باسكال قدوة حين درس ثقالة الهواء وتوازن السوائل .

في العلوم الرياضية

لئن كانت التجربة هي الطريقة في العلوم الفيزيائية فانهـا لا تلائم العلوم الرياضية . ولقد اصـاب ديكارت بنظرته : ان القضايا الرياضية تثبت وينبغي اثباتها بصورة سابقة للتجربة . والطريقة المثالية هنـا هي تلك التي لا تترك شيئاً في حـالة الشك . « هذه الطريقة الصحيحـة المشكّلة لأجود البراهين ، لو تيسر الوصول اليهـا لتكونت من شيئين أساسيين : الأول ، تجنُّب استعمال اي عبـارة ما لم نفسر معناهـا بوضوح ؛ والآخر ، تجنب تقديم أي قضية مـا لم نثبتها بحقائق سبق معرفتها ؛ أي بكلمة موجزة : ان نُعرِّف كل العبارات وان نثبت كل القضـايا » . ولسوء الحظ ، ان هذه الطريقة مستحيلة من الوجهـة الانسانية . « من الواضح ان العبارات الاولى التي نود تعريفهـا تفترض وجود عبـارات سابقة تفيد في تفسيرها . كما ان القضايا الاولى التي نود إثباتها تفترض وجود قضايا اخرى سابقة لهـا . لذلك لا بد من التخلي عن الكمال المستحيل ، ومن التقرب منه في نفس الوقت « هـذا النظام الأكمل لا يكمن في تعريف كل شيء او اثبات كل شيء ، ولا يمكن ايضاً في عدم تعريف اي شيء او عدم اثبات اي شيء ، بل في التزام حد وسط : عدم تعريف الاشياء الواضحة المفهومـة من جميع البشر ، وتعريف كل الأشياء الأخرى . عدم اثبات كل الاشياء المعروفة من البشر واثبـات كل الأشياء الاخرى » . وفي المؤلف الخـاص بـ « الفكر الهندسي » ، لخص باسكال كل الطريقـة الرياضية في عـدد محدود من القواعد المتعلقة بالتعاريف وبتحديد المبادىء الأولية وبالبراهين .

في اللاهوت

بيد ان بعض المواضيع مختلفة تمام الاختلاف عن المسائل الفيزيائية والمسائل الرياضية . ومهما انصرف الفكر الى التفكير بحرية في أمثال هذه المواضيع فانه لا يستطيع ان يكتشف فيها شيئاً بنفسه . « اذا أردنا ان نعرف من كان أول ملك للفرنسيين ، وفي أي مكان يجعل الجغرافيون أول خط من خطوط الطول le premier méridien ، وما هي الكلمات المستعملة في لغة ميتة ، وكل الأشياء الأخرى المماثلة ، فأي وسيلة غير الكتب تقودنا الى ذلك ؟ » . فلا تجدي هنا التجربة ولا المحاكمة ، بل ينفرد المرجع الحجة بالسلطان . وفي اعتقاد باسكال ان خير مجال تُطبق فيه الملاحظة هو اللاهوت . فالكتب المقدسة تنزلت من عند الله . وقامت الكنيسة والمجامع بشرحها بوحي منه . فكيف السبيل اذن الى معرفة محتواها ؟ طبعاً لا سبيل الى ذلك عن طريق المحاكمة : « يملك المرجع الحجة قوته الأساسية في ميدان اللاهوت ، لأنه غير منفصل عن الحقيقة في هذا المجال ، ولا يمكن معرفة الحقيقة الا عن طريقه » .

ان الموضوع الواجب فهمه هنا لا يتناسب مع طاقاتنا الانسانية . « بما ان الفكر الانساني أضعف من ان يبلغ هذا الموضوع عن طريق جهده الخاص ، لذلك لا يمكنه الوصول الى هذه المدركات العليا اذا لم يُدفع اليها بقوة جبارة وخارقة » . ويخلص باسكال الى القول إنه يرثي لـ « عماء اولئك الذين يستندون الى المرجع الحجة وحده كبرهان في المسائل الفيزيائية » . ويدعونا الى استقباح « خبث الآخرين الذين يستعملون المحاكمة وحدها في اللاهوت بدلاً من سلطان الكتب المقدسة وآباء الكنيسة » . لقد كان القدماء مخطئين في المسائل الانسانية : المسائل الفيزيائية والرياضية . ولكن يجب ان نصدقهم وان لا نصدق سواهم في ميدن اللاهوت .

انه انقلابٌ اساسي لا تُظهر سببه الا أفكار باسكال الصميمية .

لدينا اسلوبان في الاعتقاد . الأول يكمن في ان لا نوافق إلا على الحقائق الثابتة : حقائق التجربة والحقائق المَبرهنة ؛ والثاني يكمن في تبني قضية بدافع الرضى والاختيار . الاول هو ، بسبب كبرياء عقلنا ، الاسلوب الوحيد الصحيح ، الاسلوب الوحيد الصالح . الا ان الثاني هو الاسلوب الذي نطبقه اكثر من غيره . ولكن عقلنا يقول لنا إنه اسلوب مُخجل واحمق . « لا احد يجهل ان النفس تتلقى الآراء عن طريقين اساسيين : الادراك والارادة . اما طريق الادراك فأقرب الى الطبيعة ، اذ ينبغي لنا ان لا نقر الا الحقائق الثابتة . وأما طريق الارادة فأقرب الى قانون العادة ، وان كان مخالفاً للطبيعة ؛ لأن الناس جميعاً ميالون دائماً تقريباً الى التصديق استناداً الى الرضى لا الى البيّنة » . اذن ! هذه هي مشيئة الله ، في حقل الايمان ؛ **لن نصدق إلا إذا أردنا أن نصدق .** هذه الطريق « دنيئة ، فظيعة ، دخيلة » ، ينكرها الجميع ، ولكن الله يطالبنا باتّباعها . فالانسان لا يسعه ان يمضي من العقل الى الايمان ، بل ينبغي له ان ينطلق من ارادة الايمان الى العقل والفهم .

ان باسكال يبين لنا لماذا قضى الله ان تكون الامور على هذه الصورة ؛ لئن فعل ما فعل فذلك بسبب المعصية الأصلية .

انسجام العقل والقلب عند آدم وسبب الانفصام

كان العقل والقلب في البدء على حال من الانسجام عند آدم ، وكانا يعملان في وفاق على اظهار الله له . ولكن آدم ثار **بدافع الكبرياء** ، بسبب شيطاني ، وكيما يعاقبه الله في ذريته ، اتخذ قراراً ، **واحتجب طوعاً** . لا شك في انه لا يرغب في الاختفاء عن أعين الجميع ، ولكنه يتطلب ، كي يتجلى لعباده ، فعلاً مخالفاً للفعل الذي ارتكبه آدم . فكيما نرى الله ، يجب ان نقوم اولاً بتصرف **معادٍ للكبرياء** ، يجب ان

تظهر عنا بادرة خشوع ؛ تلك هي العلة القصوى الدافعة الى الناموس الإلهي . ولهذا السبب يتطلب الله منا ، قبل ان يتجلى لنا ، ان نجبر قلبنا على الرغبة في التصديق ، على كُره ٍ من عقلنا . ولئن تطلّب الله مثل هذا التصرف فذلك « ليذل هذه القوة المتكبرة ، قوة المحاكمة التي تزعم بان عليها ان تكون حكم الاشياء التي تصطفيها الارادة ، وليشفي هذه الارادة السقيمة التي افسدت نفسها افساداً تاماً بتعلقاتها الدنسة » .

لقد غاب هذا الامر عن باكون وديكارت ، لذلك لم يفهم الأول ولا الثاني أفضل فعل يؤدي الى الفلسفة الحقة . فلمعرفة الشيء الوحيد الذي يجدر بالانسان معرفته ، يجب ان لا نستشير التجربة وان لا نجري محاكات صحيحة ، وانما يجب ، بدافع من « المحبة » ، ان نرغب في وضع سلطان الكتب المقدسة وآباء الكنيسة فوق معطيات الحواس ويقينيات العقل . يجب ان نرفع عن الفكر منظاره ليتسنى لنا إدراك هذه الامور الهامة بشكل افضل .

الناحية الايجابية في فلسفته : الاخلاق

حينما نفهم نظراته المنطقية الأساسية ، نصبح قادرين على فهم الناحية الايجابية في فلسفة باسكال بوضوح ، ونعني الناحية الموجودة في كتابه : « خواطر » .

ما الشيء الذي يهم الانسان حقاً في الفلسفة ؟ يجيب باسكال عن ذلك بقوله : ان الشيء الهام ليس تلبية فضول تأملي عقيم ، بل معرفة اخلاق موثوقة تسمح لنا بتنظيم حياتنا في امان : « لن اجد في علم الأشياء الخارجية ما يعزّيني عن الجهل بالأخلاق وقت المكاره ، ولكنني واجدٌ لا محالة في علم الأخلاق ما يعزّيني عن الجهل بالاشياء الخارجية » . يجب ان تكون غاية الفلسفة وضع قواعد اخلاق صحيحة .

كيف يسعها اذن ان تنجح في ذلك ؟

فشل الفلاسفة القدماء

ان بعض المفكرين يتجهون ، في سبيل هذه الغايـة ، نحو الفلاسفة القدماء . ولكن هؤلاء على اختلاف تام فيما بينهم : « يقول احدهم ان الخير الاسمى Souverain Bien في الفضيلة ، ويجعـله الآخر في اللذة ، والآخر في علم الطبيعة ، وغيره في الحقيقة ، وغيره في الجهل التـام ، وآخرون في مقاومة الظواهر ، وآخر في عدم تأمل اي شيء . ويجعله المتشككون الحقيقيون في السكينة والشك بلا انقطـاع . ويعتقد غيرهم انهم توصلوا الى ما هو أفضل . فيالها من نتيجة ! »

فشل العقل ايضاً

وهناك مفكرون آخرون يضعون ثقتهم في ديكارت، كما فعل ديكارت نفسه . ولكن هذا الفيلسوف « حائر ٌ وغير مفيد » . وهنـاك غيرهم يلوذون بمذهب المؤلهـة العقلانيين الذين لا يؤمنون بوجود وحي . فاذا كان الإله موجوداً وكانت النفس خالدة ، وجب في الحقيقـة ان يجري تنظيم الحياة بصورة معينة . وإذا كان غير موجود وكانت النفس تفنى بعد المـوت ، وجب حينئذ تنظيمها بشكل آخر هـو التنظيم الوحيد الحكيم . « إن افعالنا وافكارنا تسلك طرقاً مختلفة تبعـاً لوجود نعيم دائم أو عدم وجود مثل هـذا النعيم ، بحيث يستحيل علينـا ان نختط خطة بعقل ودراية إلا بتنظيمها وفق هـذه النقطة التي يجب ان تكون غايتنا الاخيرة ... » . هنـا تكمن المشكلة . ولكن ياله من وهم ان ننسب الى العقل القدرة على حلها ! ان إثبات وجود الله وخلود النفس اثباتاً عقلانياً ، واقناع الملحد بواسطة براهين جازمة ، همـا لعمري من المزاعم المضحكة . كتب باسكال يقول : « هنـاك وسيلتان للاقنـاع بحقائق ديننا : إحداهما بقوة العقل والاخرى بسلطان المرجع المتحدث . وهم لايستخدمون الثانية ، بل الأولى . إنهم لا يقولون : يجب تصديق ذلك ، لأن الكتب التي تقوله هي كتب إلهية ، بـل يقولون : يجب

انْ نصدقه لهذا السبب او ذاك ، وهي لعمري حجج واهية لأن العقل مطواع يمتثل لكل شيء » . بم يستعينون في الحقيقة ? بوجود الطبيعة ? بالنظام السائد فيها ? بالسماء وصغار الطيور ? لا شك في ان امثال هذه الحجج لا تعدم قيمة بالنسبة الى المقتنعين سلفاً . ولكن ما قيمتها بالنسبة الى غير المقتنع سلفاً ? « إنْ أعجبْ فعجبي لجرأة هؤلاء الاشخاص في حديثهم عن الإله . إنهم اذ يوجهون الكلام الى الزنادقة يبدأون باثبات الالوهية مستدلين بما في الطبيعة من موجودات . لو كانوا يتوجهون بكلامهم الى المؤمنين الصالحين ما عجبتُ من محاولاتهم . فمن كان قلبه عامراً بالايمان يَرَ في الحال ان ما هو موجود هو من صُنع الخالق المعبود .

أما ان نقول للضالين ، كي يهتدوا بنور اليقين ، تأملوا أبسط الأشياء تروا وجه الله جهرةً .. ،

وأن تكون بيّنَتُنا الوحيدة على هذا الموضوع الكبير الخطير سير القمر الدوار والكوكب السيار ... ،

وأن نزعم ان البيّنة بلغت حدود الكمال بمثل هذا المقال ... ، فمعناه دفعهم الى الظن بأن ديانتنا تستند الى حجج واهية » .

بل اكثر . فكلما أمعنا النظر في مفهوم الله ، ازدادت غرابة هذا المفهوم بالنسبة إلينا . « أسرّح النظر في كل مكان فلا تقع عيناي إلا على الظلام الدامس ؛ كل ما في الطبيعة مجلبة للشك مدعاة للقلق . لو كنت لا أرى شيئاً يدل على الله لعزمت على الانكار . ولو كنت أرى في كل مكان آية على وجود الخالق لركنتُ الى الايمان . ولكنني في حالة يُرثى لها ، لأني أرى اكثر مما يسمح بالانكار وأقل مما يسمح بالاطمئنان » .

ويذهب باسكال الى ابعد من ذلك ايضاً . ان تأكيد وجود الله معناه تأكيد ما هو مستغلق . « اذا كان هناك إله فإن العقول لا تدركه إطلاقاً ، لأنه بلا اعضاء ولا حدود . انه لا يملك أي علاقة تجانس معنا . نحن اذن عاجزون عن ان نعرف ما هو ، وهل هو موجود .

فمن يجرؤ اذن على الشروع بحل هذه المسألة ؟ اننا لا نجرؤ ، لأننا لا نملك اي علاقة تجانس معه .

من ذا الذي ينحي باللائمة على المسيحيين لانهم لا يستطيعون إقامة الدليل على معتقدهم .

انهم يعلنون امام الملأ انها حماقة ! ثم تجهرون بالشكوى لأنهم لا يثبتونه . لو فعلوا ذلك لما برّوا بكلامهم .

ان عجزهم عن تقديم الحجج يجعلهم منطقيين مع انفسهم » .

ان مذهب المؤلهة العقلانيين يُعتبر خطأ غريباً . فاثبات وجود الله بالبرهنة الدقيقة مستحيل استحالة اثبات عدم وجوده بالبرهنة الدقيقة .

انه لشيء واضح ، ولكنه يزداد وضوحاً بالنسبة الى من يتأمل طبيعة هذا العقل الذي يركن اليه العقلانيون والملحدون ، انما لمآرب متضادة . وقد اظهر ذلك ادل الشك البيرونيون كما بينه مونتاني من بعدهم . فهذا العقل الذي يُزعَم بأنه موثوق ليس سوى « قصبة مطواعة تميل الى كل اتجاه » . وإن باسكال ليغرف بكلتا يديه من مونتاني ، ويتخذ من براهينه سلاحاً مؤلماً مظفراً . كتب يقول : « ان مونتاني يسأل : هل تعرف النفس شيئاً وهل تعرف ذاتها . هل هي جوهر ام عرض ، جسم ام روح . وما هو كل شيء من هذه الاشياء وهل هناك ما ليس من هذه الأنواع . وهل تعرف بدنها الخاص . وما هي المادة . وهل تتمكن من التمييز بين الآراء المختلفة التي تُقال عنها . كيف يمكنها ان تحاكم اذا كانت مادية . كيف يمكنها ان تتحد مع الجسد وتشعر بأهوائه اذا كانت روحية . متى شرعت بالوجود ، مع البدن ام قبله . وهل تفنى بفنائه ام لا . ألا تخطىء ابداً ، هل تعرف بأنها تخطىء ما دام قوام الخطأ عدم الشعور بذاته . ألا تعتقد اعتقاداً جازماً وهي في كلالة البصر ان اثنين وثلاثة يساويان ستة ، ثم تعلم بعدئذ انها يساويان خمسة . هل الحيوانات تتكلم وتحاكم وتفكر . ومن

الذي يستطيع ان يجزم ما هو الزمان ، وما هو المكان او الامتداد ، وما هي الحركة ، وما هي الوحدة ، وهي جميعاً أشياء محيطة بنا وغامضة تمام الغموض . ما هي الصحة والمرض ، الحياة والموت ، الخير والشر ، العدالة والمعصية التي نتحدث عنها في كل ساعة . أنملك في ذاتنا مبادىء الحقيقة . هل المبادىء التي نؤمن بها ونسميها مبادىء اولية او مفاهيم مشتركة هي متماثلة لدى البشر جميعا ومطابقة للحقيقة الجوهرية . وبما اننا لا نعرف الا عن طريق الايمان وحده ان هناك كائناً في منتهى الصلاح أعطانا إياها صحيحة اذ خلقنا لمعرفة الحقيقة ؛ لذلك ما أدرانا ، لولا هذا القبَس ، أن هذه المبادىء الأولية ليست موثوقة لأنها متكونة عرضاً وكيفما اتفق ، وانها ليست باطلة لأنها من صنع كائن مزيف شرير يريد ان يضللنا ؟ » . ويمضي باسكال قُدماً فينفجر قائلاً : لا يسعني ان ادفع عن نفسي هزة الفرح التي تتملكني حينما أرى العقل المتكبر يُهان ، لدى هذا المؤلف [مونتاني] ، بأسلحته الخاصة ؛ وحينما أرى ثورة الانسان الدامية ضد الانسان ، هذه الثورة التي نزلت به من مرتبة العُشرة الربانية التي كان يرقى اليها بحكمة العقل وحده ، الى مستوى البهائم » .

ها هي ذي مزاعم العقلانيين الرامية الى تشكيل اخلاق ثابتة بالبرهان ، تلاقي الفشل والخسران . ان الاستناد الى المحاكات العقلانية لإنكار وجود الله ضرب من الجنون . وكذلك الركون الى امثال هذه المحاكات لإثبات وجوده جنون آخر . يجب ان نتلمس الحل في مجال آخر .

حلان آخران فاشلان

يجب ، على كلٍ ، ان نبحث وان نقع على شيء . هناك في الحقيقة أشخاص ابعد عن الصواب من العقلانيين انفسهم . انهم اولئك الذين تعبوا من صعوبة المسألة فانصرفوا الى التسلية . وهم ايضاً اولئك الذين اكتفوا بنصائح مونتاني الايجابية فاتّبعوا الشرائع القائمة وحذوا حذو الآخرين واقتدوا بالعرف والعادة .

أن الأولين يدلون على مسلك أثيم ابعد ما يكون عن التبصر . « اما الذين يمضون حياتهم دون ان يفكروا في النهاية الاخيرة للحياة ، والذين لا يجدون في أنفسهم ما يقنعهم ولا يبحثون عن الهدى في مكان آخر ، ولا يحاولون ان يتبينوا هل هذا الاعتقاد[1] هو من الاعتقادات التي تتميز بأساس راسخ رغم ابهامها في حد ذاتها ،... أما هؤلاء فانظر اليهم نظرة اخرى .

ان هذا الاهمال في قضية تتعلق بكيانهم وخلودهم يُثير كوامن غيظي اكثر مما يستدر رحمتي وشفقتي » .

وأما الآخرون فما عليهم الا ان يعودوا الى مطالعة مونتاني نفسه ، يتبينْ لهم مدى سوء نُصحه . العرف والعادة ! القُدوة والمثَل ! ولكن اي جريمة لا نتعرض لها حينئذ ؟ « ان اجتهاد الحاكم ينقلب لأدنى تحول في الارتفاع القطبي ، كما ان مصير الحقيقة يتقرر استناداً الى ادنى تحول في خطوط الطول . واذا انقضت على الحيازة سنوات محدودة تبدلت القوانين الاساسية . ان للقانون تاريخه ، ودخول زُحل برج الأسد يدلنا على اصل هذه الجريمة او تلك . فيا لها من عدالة مضحكة يحدها مجرى نهر ! ما هو حق قبل جبال البيرينيه باطل فيما وراءها » . كل ذلك قاله مونتاني ، كما قال ايضاً « ان الاختلاس والزنا وقتل الأبناء والآباء افعالٌ قُيض لها جميعاً ان تُعتبر من الافعال الحميدة » . حينما نعلم ذلك ، كيف يسعنا ان نركن الى العرف والعادة دون ان يحز في قلبنا الشك والقلق ؟

ما العمل ؟

ما العمل اذن للخروج من هذا الوضع ؟ يعتقد باسكال انه بالامكان اثبات شيئين . في وسعنا ان نثبت للملحد المغرق في الإلحاد انه ابله إن

---

(١) خلود النفس .

لم يتبنَّ معتقداً دينياً بدافع من ارادته . وفي وسعنا ان نثبت له ان المعتقد الكاثوليكي والجانسيني هو المعتقد الوحيد الصحيح من بين المعتقدات السانحة له .

المشكلة الأولى : هل نتبنى معتقداً ؟

حينما لا نتمكن من معرفة الحق ، من الخطأ فيما يعتقد مونتاني ان لا نتبنى المعتقدات النافعة للحياة . وإذ يثني مونتاني على هذه الفكرة ، يوصي الفلاسفة بتبني موقف عملي . وان باسكال يترسم خطاه على هذه الطريق .

انه يوجه الكلام للملحد فيقول له : انك تحيا وتتساءل كيف ينبغي لك ان تحيا . وتلاحظ ان أعظم مساعي عقلك لا يمكنها ان تمدك بالجواب . ما العمل اذن ؟ ان عدم تبني أي موقف يُعتبر أحكم تصرف ولا شك . ولكن مثل هذا الموقف مستحيل . ان اتخاذ قرار ما ، معناه تبني موقف . كما ان الإحجام عن كل قرار معناه تبني موقف أيضاً . انك مضطر الى الاصطفاء ولا يسعك ان تتحرر من هذا الوضع . ولكن كيف اتبنى موقفاً اذا كنتُ لا أعرف ما هو الموقف الصالح ؟ نفس السؤال يُطرح في حالة الرهان . في هذه الحال ، نراهن على أحد وجهين . وانت أيضاً مضطر الى الرهان على حياتك . ولكن قبل الرهان ، يجب امعان النظر ، يجب تبني موقف تكون فيه احتمالات الربح أعظم ما يمكن ، واحتمالات الخسران أقل ما يمكن .

الرهان

والواقع يمكننا تصور موقفين ، وموقفين فقط . ان نراهن من أجل الدين وما يوحي به من أخلاق وحكمة وفضيلة ، او ان نراهن ضد هذه الأشياء . فبمَ نخاطر في كلتا الحالتين ؟ انها مسألة حساب ، مسألة موازنة .

الحالة الأولى : نراهن ان الله غير موجود وان النفس غير خالدة . فماذا نربح ؟ بضع سنوات بائسة من التسلية العابسة ، بضع لذائذ عابرة سرعان ما يفسدها الاكتفاء والمرض . ولكننا نغامر بالتعرض لخطأ في الحساب ، واذا أخطأنا فقدنا نعيماً دائماً خالداً . وكان بوسع باسكال ان يضيف قائلاً : في مثل هذه الحالة ، تكون النفس خالدة ونحس بالأسف المر لما ارتكبنا من خطأ ، خلال الأبدية .

الحالة الثانية : نراهن ان الله موجود وان النفس خالدة . فماذا نفقد ؟ ويجيب باسكال : لا شيء فاذا عشنا حياة حسنة شريفة مستقيمة فاضلة مترعة بلذات الفضيلة ، بدلاً من ان نعيش حياة غارقة في الفحش ، اذا فعلنا ذلك فهل نخسر شيئاً ؟ زد الى ذلك ، يُحتمل ان نفوز بسعادة خالدة سرمدية . وكان بوسع باسكال ان يضيف قائلاً : فاذا اخطأنا في حسابنا فان النفس تفنى لدى موتنا فلا نأسى حينئذ لما ارتكبنا من خطأ في الحساب .

ويستخلص باسكال النتيجة : الرهان ضد الدين عملية جنونية ، والرهان بجانب الدين تصرف حكيم ، والإلحاد حساب صبياني ومشؤوم .

ويجيب الملحد قائلاً : ولكن لا يسعني ان أؤمن . ويرد باسكال قائلاً : ما اهمية ذلك ؟ تصرف اولاً « كما لو » كنت مؤمناً . حطم اهواءك وكبرياءك ، تؤمنْ في النهاية . « حاول ان لا تقنع نفسك بالحجج ، بل بانقاص اهوائك . انك تود لو تمضي الى الايمان ولكنك لا تعرف طريقه . تريد ان تبرأ من الكفر ، وتطلب البلسم الشافي منه . استفد اذن من غيرك ، ممن شُفوا من هذا الداء . اتبع الطريقة التي ابتدأوا بها ، طريقة التصرف كما لو كانوا مؤمنين ، وتناوُل الماء المقدس ، واقامة القداس ، الخ ... »

ويركز باسكال على مثاله الشخصي الخاص . « اذا اعجبك هذا الكلام وبدا لك قوي الاثر ، فاعلم انه من صنع شخص خرّ على ركبتيه ليتوجه

بصلواته من اجلك الى الله العزيز القدير » .

ان ارادة اذلال الذات تُنسي العقل المحاكمات المعادية للدين وارادة الايمان هي التي تصنع الايمان . والانتماء لاحدى الفلسفات يجب ان يصدر عن فكر يرغب ، لا عن عقل يناقش . « الإرادة من وسائل الايمان الأساسية ، لا لأنها تُكوّن الايمان ، بل لأن الاشياء حقة او باطلة تبعاً للوجه الذي ينظر منه اليها » . فلنعرف اذن كيف ننظر الى الايمان ، مركزين انتباهنا على نفعه الحيوي ، لا على امكان فهمه . حينئذ نؤمن لأننا اردنا ان نؤمن .

المشكلة الثانية : أي دين نصطفي ؟

ولكن الى اي دين ننتمي بمحض اختيارنا ؟ انها ثاني مشكلة حتمية . ألا يجب ان تكون التتمة المنطقية للرهان كما يلي : فلنتبنّ الدين الذي يطالبنا بالأقل ويعدنا بالأكثر ؟ يعتقد باسكال انه يستطيع ان يثبت شيئاً آخر . الدين الذي يجدر بنا ان نرغب في تبنيه هو الدين الكاثوليكي والجانسيني . وهو يثبت ذلك بنوعين من الحجج : بعضها فلسفي وبعضها الآخر تقليدي .

الحجج الفلسفية

تتلخص الحجج الاولى فيما يلي : لولا الديانة المسيحية ما وسعنا ان نفهم طبيعة الانسان ولا وجة الكون .

الديانة المسيحية وطبيعة الانسان : اولاً ، فلنتأمل الانسان في ذاته . انه يملك ناحية سامية ، ملائكية ، إلهية تقريباً . انه يفكر : وهذا سرّ كرامته ، وهي كرامة عالية جداً . « ما الانسان الا عود قصب ، أوهى عود في الطبيعة ، ولكنه عود مفكر . ليس من داع لأن يتقلد العالم كله السلاح لتحطيمه : فذرة من بخار او نقطة من ماء تكفي لقتله . ولكن ، حتى حينما يحطمه العالمَ يبقى الانسان اسمى من قاتله ،

لانه يعرف أنه يموت . اما العالم فلا يعرف شيئاً عما يتمتع به من تفوق على الانسان » . الا ان هذا الانسان نفسه الذي يتميز بالعظمة الشديدة من جهة ، يتصف من جهة اخرى بالحقارة ويستحق الرثاء ، وذلك بسبب عُنف اهوائه ورذائله وجنونه ، وبسبب ضعف فكره وعقله ايضاً . « ان فكر هذا الحاكم الأسمى للعالم لم يبلغ من الاستقلال مبلغاً يجنبه التأثر من ادنى ضوضاء حوله . لا داعي لدوي المدفع لقطع سلسلة افكاره . فحفيف دوارة هواء او صرير بكرة يكفي لمنعه من التفكير . ولا تعجبوا لأنه لا يحاكم جيداً حالياً : ان ذبابة تدندن في مسمعه ، وهذا كاف لجعله كليل الرأي . اذا اردتم له ان يجد الحقيقة ، فاطردوا هذه الحشرة الصغيرة التي تشل عقله وتكدر هذا الذهن الجبار الذي يحكم المدن والممالك . فيا للسخرية ! » . اخيراً يتصف الانسان بانه كائن مزدوج « هذا الازدواج ملحوظ لدرجة دفعت البعض الى الاعتقاد بان لنا نفسين . اذ بدا لهم ان الشخص البسيط في تركيبه عاجز عن امثال هذه التقلبات المفاجئة ، عاجزٌ عن الانتقال من الزهو المفرط الى الانهيار المعنوي الفظيع » .

كيف نفسر اذن تلاقي الصفات الملائكية والبهيمية في الانسان ؟ ان العقل عاجزٌ بمفرده عن ايجاد التفسير . ولكن الله أطلعنا عليه عن طريق الوحي ، وتكفل بحل اللغز . « اعلم اذن ايها المخلوق المتعالي ان وضعك مخالف لتقديرك . وانت ايها العقل الكليل تواضع وتصاغر ، واخرسي ايتها الطبيعة الانسانية الحمقاء . وليكن معلوماً ان فهم الانسان يتخطى مدارك الانسان . واسمعوا من ربكم تفسير وضعكم الحقيقي الذي تجهلون » .

ان مفتاح اللغز يكمن في الخطيئة الأصلية . هل كان بوسعنا ان نفهم ما في طبيعتنا من صفات ملائكية لو لم يكن آدم مخلوقاً كاملاً ؟ وهل كان بوسعنا ان نفهم كل ما في طبيعتنا من صفات بهيمية لو لم يتردى عن

كاله الاولي بسبب ما ارتكب من معصية وإثم ؟ ولكن اذا عرفنا المعصية الأولية فان كل شيء يتوضح معا . « لو ان الانسان لم يتعرض قط للفساد ، لبقي متمتعاً في حالته البريئة بالحقيقة وبالسعادة ، ولو انه لم يكن قط الا فاسد الطبيعة ، لما تصور أبداً الحقيقة ولا السعادة الابدية . ولكننا ، لسوء حظنا ، نتصور السعادة ولا نستطيع بلوغها . ونشعر بطيف الحقيقة ولا نملك الا الكذب ، عاجزين عن الجهل المطلق والمعرفة الموثوقة . فواضح جداً اذن اننا كنا في مرتبة الكمال ثم تردينا ويالالأسف عن هذه الحال » .

الديانة المسيحية ووجه الكون : لنتأمل الآن مجموع الكون . هو ايضاً لا يتوضح الا على نفس الضوء .

انه يحمل آثار تدبير رباني رائع ، يتجلى في نظامه البديع وفي الغائية التي تُستشف خلل ادنى ظاهرات الحياة .

لكن مهما يكن هذا الكون جميلاً وعظيماً من بعض الوجوه ، فانه بشع رهيب من وجوهه الاخرى . فالشر المعنوي منتصر في العالم ، والشر المادي واضح في كل ركن من اركانه . وفي كل مكان تفترس الكائنات الحية بعضها بعضاً .

تناقضات جديدة . ظلمات جديدة يقف العقل عندها عاجزاً . فاذا بالوحي الرباني يُطلعنا على المعصية الأولى ، وحينئذ نفهم كل شيء . نفهم في الحقيقة ان هناك اليوم في العالم إلهاً **يحتجب طوعاً** . فقبل ان يرتكب آدم المعصية ، كان الله مرئياً اينما كان ، في عالم لا يعرف وجود الشر . ولكن الانسان عصى ربه وارتكب الخطيئة بدافع من كبريائه ، فاحتجب الله عن الانظار عقاباً للانسان . لقد عزم على الاحتجاب ولم يعد يرغب في التجلي الا **لأولئك الذين تنصلوا من آدم** ، كما قلنا اعلاه ؛ **وبدافع الخشوع** ، اخضعوا عقلهم طوعاً لوحي الدين المنزّل . حينئذ يتوضح لهم وجه الاشياء ووجه الانسان . « أما

أنا فأعترف انه مـا ان يكشف الدين المسيحي المبدأ القـائل إن طبيعة البشر فاسدة وهابطة من عليائها حتى يجعلنا نرى في كل مكان آية هذه الحقيقة » . ونرى في مكان آخر ما يلي : « لا نفقه شيئاً من اعمـال الله اذا لم نتبنّ المبدأ القائل إن الله أراد ان يُضل بعض الناس ويهدي الآخرين » . ونرى ايضاً في مكان آخر : « ثمة وضوح كاف لهدايـة العباد المصطفين ، وغموض كاف لإذلالهم . وثمـة غموض كاف لتضليل الآثمين الملعونين ، ووضوح كاف لإدانتهم ورفع العذر عنهم » وفي هذا ما يسمح بفهم الكون مثلمـا نفهم الانسان . ولكن الوحي المنزَّل هو الذي يُطلعنا على ذلك . ولولاه لبقي كل شيء غامضاً بالنسبة الينا .

ان باسكال يرى في ذلك دليلاً مؤثراً وباهراً لا على صحة الكاثوليكية فحسب بل على صحة الاعتقاد الجانسيني القائل بوجود اصطفاء منذ الأزل Prédestination . « انـه لأمر عجيب ان يكون ابعد الألغـاز عن معرفتنا ؛ ونعني لغز انتقال الخطيئة ، شيئاً لولاه ما استطعنا ان نعرف شيئاً عن انفسنا . **فلا شيء أصدم للعقل** من ان نقول إن خطيئـة الانسان الأول انتقلت الى ذريته من بعده . هذا الانتقال لا يبدو لنـا مستحيلاً فحسب ، بل ايضاً في منتهى الجور . هل هناك ما هو اكثر مخـالفة لقواعد عدالتنا الانسانية من الحكم بالشقاء الأبدي على طفل لا يملك ارادة الاسهام في خطيئة ارتكبت قبـل ولادته بآلاف السنين ؟ **حقاً لا شيء اصدم للعقل من هذا المبدأ** ، ولكن لولا هـذا اللغز المستغلق ما فهمنا انفسنا . ان عقدة وضعنا تكتسب خفاياهـا في هذه الهوة ، بحيث ان صعوبة فهم الانسان دون هـذا اللغز اشد من صعوبة فهم هذا اللغز بالنسبة الى الانسان . وبمـا ان الله أراد فيما يبدو ان **يمكننا من فهم صعوبة وضعنا** ، لذلك جعل العقدة من العلو او بالاحرى من الانخفاض بحيث نعجز عن بلوغهـا ، وبحيث لا يمكننا معرفة انفسنا حقاً الا عن طريق خضوع العقل لا عن طريق محاولاته المتعالية » .

هوذا مفتاح اللغز . ان الله يهبه لأولئك الذين يصدقونه بدلاً من ان يصدقوا انفسهم . يكفي ان تسير اندفاعة المحبة والزهد بالانسان الى الايمان حتى يصبح كل شيء واضحاً بالنسبة اليه . ولكن الله لم يرد ان يفوز الجميع بالخلاص . لذلك يبقى معظم الناس في حالة العماء لأنهم يبقون متغطرسين غير مؤمنين .

الحجج التقليدية

الى هذه الاعتبارات الفلسفية ، كان باسكال يضيف حججاً تقليدية . وقد وجد إحداها في خلود الدين المسيحي . فهذا الدين يرجع الى منشأ الزمان ، لأنه صادر عن الدين اليهودي ، وهذا الأخير يرجع بتاريخه الى عصور العالم الأولى . « هذا الدين الذي يقوم على الاعتقاد بتردي الإنسان من حال تتميز بالمجد والوصال مع الذات الربانية الى حال من الكربة والندامة والبعد عن الله . لكننا سنعود ، بعد هذه الحياة ، الى حالنا الأولية عن طريق مسيح منقذ يأتي الى الأرض وهو دائماً عليها ؛ كل الاشياء مضت وانقضت وبقي هذا الشيء الذي من أجله وُجدت الاشياء جميعاً » . ونرى في مكان آخر :

« فلنلاحظ ان انتظار المسيح استمر دون انقطاع منذ بدء العالم ، ...

وانه وُجد دائماً أشخاص قالوا إن الله اوحى اليهم بأنه سيولد مخلص ينقذ شعبه ، ...

وان ابراهيم جاء بعدئذ يقول إنه أوحي اليه انه سيولد من أحد أولاده ، ...

وان يعقوب صرح انه سيولد من يهوذا ،

وان موسى والانبياء جاءوا بعدئذ لينبئوا عن زمان مجيئه وعن طريقة هذا المجيء ،

وانهم قالوا ان شريعتهم ما وُجدت الا في انتظار شريعة المسيح ،

وان شريعتهم دائمة الى ان تأتي شريعته الخالدة ،

وان يسوع جاء أخيراً محققاً لجميع التنبؤات .

إن هذا رائع حقاً » .

وهذا في الحقيقة ما يميز الديانة المسيحية عن الديانات الأخرى . ان هذه الأديان الأخيرة موقتة ، نراها تولد في عصر وسرعان مـا تزول في العصر الآخر . ان كتبها لا تعتبر مراجع حجة لها سلطانها . فاليونان وضعوا الالياذة ، والمصريون والصينيون صنعوا تاريخهم ، وكل هذا مجرد أخبار وأساطير . أما الكتاب المقدس فـلا يحتوي على أساطير .

ان تحقق النبوءات أكثر دلالة أيضاً « ان أعظم الأدلة على يسوع المسيح يتجلى في النبوءات . فقد ارسل الله الأنبياء خلال الف وستمائـة سنة ، وبعدئذ نشر هذه النبوءات مـع اليهود الذين حملوها الى أصقاع الأرض خلال أربعمائة سنة . هذا هو التمهيد الذي جرى لولادة المسيح الذي يجب على الجميع ان يؤمنوا بتعاليم انجيله » . من هنا نشأ تاريـخ الشعب اليهودي . فالله قد وزع هذا الشعب في كل مـكان لزرع بذور الحقيقة المسيحية في كل مـكان . لا شك في ان النبوءات ليست جميعاً واضحة : امثال هذه النبوءات التي تعد اليهود بالثروة والامارة . ذلك ان كثيراً من هـذه النبوءات كما يقول باسكال هي ذات معنى مجازي . كان لا بُدّ من وعد اليهود بمنافع مادية ، نظراً لما يتصفون بـه من جشع وعجز عن التأثر بالخـيرات الأخرى . كيف كان بالامكان دفعهم لنشر ما كان لا بـد لهم من نشره ، لولا مثل هـذا الوعد بالخيرات المادية ؟ لذلك وجب ان تبقى النبوءات غـامضة المعنى ، حتى يفهمها من كُتب عليهم التمكن من فهمها ، ويستغلق فهمهـا على الآخرين . « لقد انبأ الله بمجيء المسيح على هذه الصورة الغامضة كي يعرفه الأبرار ولا يعرفه الأشرار . فلو انبأ الله عن طريقة مجيئه بصورة واضحة لمـا استغلق الأمر حتى على الأشرار . ولو انبأ عن الزمان بصورة غـامضة لاستغلق الأمر حتى على الأبرار ... ولكنه انبأ عـن الزمان بوضوح

وعن الطريقة بالرموز . بهذه الوسيلة ، يحسب الأشرار الخيرات الموعودة خيرات مادية فيضلون السبيل رغم الإنباء عن الزمان بوضوح ؛ أما الأبرار فلا يضلون السبيل ، لأن فهم الخيرات الموعودة متعلق بالقلب الذي ينادي ما يحب ؛ أما فهم الزمان الموعود فغير متعلق بالقلب أبداً . وعليه ، ان الإنباء الواضح بالزمان والإنباء الغامض بالخيرات لا يُخيب الا أمل الأشرار » .

ويجعل باسكال من المعجزات دليلاً قوياً على ألوهية المسيح . لقد حدثت ولا شك معجزات حقيقية . « فلو لم يكن هناك ، من هذا كله ، ما هو صحيح ، لما صُدق منه شيء اطلاقاً » . ان المعجزات الحقيقية هي التي دفعت المفترين الى ادعاء الإتيان بمعجزات حقة . وقد اصبحت المعجزات نادرة . وذلك لأنها ، فيما يقول باسكال ، لم تعد ضرورية . كان لا بد من وجود المعجزات ما دامت النبوءات غير متحققة . ولكن تحقُّقَ النبوءات معجزة بلغت من العظمة حداً يجعل المعجزات الاخرى غير مجدية . « لقد جاء في النبوءات ان المسيح سيهدي الامم ، فكيف يمكن تحقق هذه الثورة دون اهتداء الامم ؟ وكيف يمكن لهذه الامم ان تؤمن بالمسيح اذا لم تر هذه النتيجة المرتبطة بالنبوءات المثبتة له ؟ قبل موت المسيح وبعثه وهدايته الأمم لم يكن اي شيء مما تقدم متحققاً . وعليه ، وجب حدوث المعجزات خلال جميع هذه الفترة الزمنية » . لذلك قال المسيح ان كنتم لا تؤمنون بي فآمنوا بالمعجزات .

هل نحتاج الى اكثر من ذلك كي نعرف اخيراً ما يجب أن نريد الايمان به وان نريد فِعْله ؟ ما حاجتنا الى احلام شخص مثل ديكارت ؟ ان المعتقدات المسيحية المنزّلة تبيِّن طبيعة الانسان ، وسمات الكون ، والقواعد التي يجب ان تتحكم بالحياة . فلنقم اذن بالفعل الارادي اللازم لبلوغ الايمان . فاذا فعلنا ذلك بروح صادقة تكفل الله بانجاز الباقي بلطفه وعونه . « ان الله يريد محاباة الارادة اكثر من محاباة العقل ؛

والوضوح الكامل قد يفيد الفكر ويُضر بالارادة . لذلك أذِلّوا كبرياء العقل » . فلندس كبرياءنا بالاقدام ، ولنتخلَّ عن العقل ، لا فيما يتعلق بالرياضيات والفيزياء ، بل في كل ما له علاقة بالفلسفة والأخلاق . حينئذ ، وحينئذ فقط ، سنجد في قلبنا ما يهدينا الى الايمان بالوحي المنزَّل ، وفي الوحي المنزَّل ما ينير فكرنا . ان الكلمة النهائية في ميدان الحكمة هي : ربي ! أهبك كل شيء .

●

نظرة اخيرة – مذهب المحبة الخالصة

انها حقاً فلسفة مدهشة ومؤثرة .

ها نحن اولاء بعيدون كل البعد عن آراء فيلسوف مثل ديكارت . ان المفكر الحر العقلاني الذي لا يريد ان يركن إلا الى عقله ليرسي يقينياته النظرية والعملية ليس في الحقيقة سوى متكبر صغير مضحك . انه يمضي في الحياة جاهلاً ضعفه . وجهلُ الانسان ببطلان كل ما لا يصدر الا عنه يعني الجهل بكل شيء . ها نحن أولاء ايضاً بعيدون كل البعد عن آراء فيلسوف مثل مونتاني . لا شك في ان مونتاني كان اعلى فهماً لضعف العقل البشري . ولا شك في انه رأى مدى فائدة ارادة الايمان بما هو مفيد ، حينما لا نتمكن من معرفة ما هو حق . ولكنه لم يحس بالقلق المعنوي ولا بالدُوار الماورائي ، بل أطلق العنان لسخريته وقرّظ التواني والكسل . فهل يسعنا ، دون خطأ ودون إثم ، ان نبتسم هكذا لقساوة الحياة ؟ ان باسكال لم يصبح فيلسوفاً ذا مدرسة وذا سلطان لا مثيل له الا لأنه ابتعد عن ديكارت وعن مونتاني معاً . لقد صار محط أفكار كل أولئك الذين اعتقدوا انه للخلاص من العلم وإيحاءاته لا بُدّ من مقاضاة الفكر البشري ، ولا بُد من بعث الدين المهدد والأخلاق المفلسة ، وذلك لما لهما من منفعة حيوية . اخيراً ، ان طيفه الكبير ، ربما بغير قصده ، هو الذي تحكم

بتطور هذه الفلسفة العملية التي زرع مونتاني اولى بذرة منها ، كما رأينا .

ان صوفانية Mysticisme باسكال وبعض الأتقياء الجانسينيين لم تكن ، على كل ، الصوفانية المتقشفة الوحيدة التي عرفها القرن السابع عشر . فنحن نذكر ما كانت عليه ، حوالي الربع الاخير من القرن ، مدام غيّون الغريبة ومذهب المحبة الربانية الخالصة Le Quiétisme وكتاب فينيلون : « تفسير حِكَم القديسين » ، رغم ما يظهر لدى هذا المفكر من ميل الى ديكارت في مجالات أخرى .

لقد جاء فيه ان الانسان يستطيع ان يحب الله بخمس طرق مختلفة . ولكن ليس فيها سوى طريقة واحدة صالحة ، وهي ليست الأوسع انتشاراً .

ليس بالحب الصحيح ان نحب الله لأنه يعطينا الخيرات الظاهرية ؛ مثلاً لأنه يُنزل المطر . انها محبة خسيسة .

وليس بالحب الصحيح ان نحبه لأننا نعلم بأن رؤياه تغمر قلوب الناظرين بالبهجة ، ولأننا نسعى لنيل رضاه كي يحق لنا ان نتأمله دائماً ، وان نتمتع ، بالتالي ، بسعادة لا توصف . انها محبة شهوة خالصة .

وليس بالحب الصحيح ان نحبه في ذاته اذا داخل هذا الحب أملٌ في ثواب وخوف من عقاب . انها مجرد محبة رجاء .

وليس بالحب الصحيح ان نحبه حباً منزهاً عن الغرض تقريباً ، اذا داخل هذا الحب ادنى حد من الرجوع الى الذات وادنى حد من الحساب والرجاء . إنه مزيج من المحبة المغرضة والمحبة الصافية .

المحبة الخالصة هي في حب الله حباً تقياً مشروعاً صحيحاً ، وهي في هذا الحب وحده ليس غير .

ففي هذه المحبة يُحَب الله من أجل ذاته فقط . والشكر على ما يُرسل من نِعمَ لا علاقة له بمثل هذه العاطفة . ولا يمكن للشرور الحالة

بنا ان تعكر صفوه . لا معنى فيه للخوف من العقاب الآبـدي ، ولا للأمـل بنعيم الجنان . ان الله مفضل فيها على كل شيء . وفكرتـه ماثلة لدينا دائمـاً وتتحكم بكل شيء . ونحن منصرفون اليه انصرافاً كلياً مطلقاً .

انها نظريات صوفانية أثارت حفيظة شخص مثل بوسّويه ، كما ولدّت خصومات وتفسيرات وتعليقات ومؤلفات هجائية ، ودفعت روما أخيراً لا الى إدانة مدام غيّون فحسب ، بل أيضاً الى إدانة كتاب فينيلون. وقد حرك ذلك كله « البلاط والمدينة » فترة من الزمن ؛ كما نرى أثره في مـؤلفات لاهوتيي العصر . الا ان الفلسفة الفرنسية لم تتلق منه أي تأثير دائم وعميق . ان مذهب المحبة الخالصة حدَث مهم ولا شك ، ولكنه خالٍ من الأهمية الفعلية في تاريخ الفكر الفرنسي .

الاتجاه الثاني

محاولة التوفيق بين مبادىء ديكارت والمعتقدات المسيحية التقليدية

مالبرانش

لعل التغلب على العقل لصالح ايمـان اختياري – فيما يتعلق بالأشياء التي لا يتقبلها العقل – نظرة صائبة . ولكن ذلك يعني تجاوز مواقف الكاثوليكية التقليدية تجاوزاً خاصاً . فهذه لم تتبنّ قط تجـاه الفكر الانساني مثل هذا الازدراء المتشكك . لا شك في انها اعلنت ان بعض حقائق الايمان تقع فيما فوق مستوى العقل . وللايمـان بها ، لا بدّ من بذل جهد ارادي قائم على تنازل الفكر وخشوعه . ولكن لا توجد أي حقيقة مخالفة للعقل ، بل يمكن اثبات معظمهـا بالأدلة العقلانية . لذلك يُعتبر طرح سلطان الكتب المقدسة والمعتقد الكاثوليكي ، بحجـة التفكير الحر ، مغالاة آثمة . لأننا لا نستطيع فهم اي شيء فهماً تامـاً بغير

أنوار الايمان . الا انهـا مغالاة أخرى لا تقل إجرامـاً ان تلتمس في التشكك البيروني العناصر الكفيلة بتقريظ المسيحية وإدانـة الملحدين . هذا ما اعتقده معظم الكاثوليك الذين فكروا في اتزان خلال القرن السابع عشر . لذلك بدلاً من ان ينفصلوا انفصالاً جافاً عن ديكارت على طريقة باسكال ، حاول اكثرهم الابقاء على هذا الفيلسوف وأكملوا أفكاره بواسطة عناصر مستمدة من الأفكار التقليدية المسيحية .

ليست فلسفة ديكارت الماورائية غير قـابلة للتوفيق مع المبـادىء الأولية في الماورائيات المسيحية . ان ديكارت يفترض وجود إله كامـل ويدعي اقامة الدليل على ذلك ، وينسب الى الانسان نفساً روحـانية يميزها بعناية عن الجسد المادي الامتدادي الذي تتحد به هذه النفس . كل ذلك يتفق مع روح الكاثوليكية . لا شك في ان ديكارت يُدخل إصلاحاً جذرياً على الافكار التقليدية حول العالم الطبيعي ، ولكن هذه الأفكار لا علاقة لها بالعقيدة ، وهي قابلة للتعديل . وعلى كلٍ ، يجب إصلاح نظريات ديكارت نفسه في حقـل الطبيعة ، وذلك في كثير من النقاط . لماذا اذن لا نحـاول القيام بتوفيق عـام بين الجانب العقلاني المسيحي ونظريات ديكارت ؟ لمـاذا لا نسد الثغرات الموجودة في فلسفة ديكارت بعناصر ايمانية اهملها ديكارت نفسه اهمالاً كبيراً ؟

تبنى هذه النظرة ، في اعقـاب ديكارت ، عدد كبير من المفكرين البارزين في القرن السابع عشر . انها نظرة معظم كبـار الورعين الذين كانوا آنذاك في طليعة المفكرين في فرنسا . واننا لنجدها ببروز متفاوت لدى مفكرين أمثال أرنو ، نيقول ، فينيلون ؛ ولكنهـا تبلورت في شكلها الافضل لدى مالبرانش . لذلك سنستشهد بنظريته على سبيـل المثال .

●

ان الأب اندريه الذي خلّف لنـا ترجمة biographie قيمة عن

مالبرانش ، كشف لنا واقعتين تاريخيتين :

اخبرنا اولاً عن الانطباعة العميقة التي ولدتها فلسفة ديكارت في نفس مالبرانش . « ان السيد كليرسيلييه المتوفى عام ١٦٨٤ قدم مؤخراً للجمهور كتاب **الانسان** لديكارت . يتميز هذا الكتاب بمحاسن فريدة . وقد ُقدم لمالبرانش وكان قد ُحذر من هـذا الفيلسوف الجديد الذي لم يكن يعرف عنه الا عن طريق السماع فقلب صفحاته واعجب بمـا فيه من منطق وطريقة فاشتراه . ولدى مطالعته بامعان اكتشف فيه حقـائق جلية ، مستنتجة بترتيب عجيب وتنسيق غريب ... ممـا احدث في نفسه النشوة وفي قلبه الخفقان . »

مهما كان تأثر مالبرانش عظيما بمطالعة ديكارت ، فانـه لم يبق اسير هذه المطالعات . ان ديكارت بحاجة الى تكميل . والحقيقة اننا نجد عند القديس أوغسطينوس ما يكمل ديكارت . « لاحظ مالبرانش لدى ديكارت كما لدى بقية البشر علامات على ضعف الفكر البشري . وكان في جملة الاشياء التي لم يكن يستسيغها بضعة مواضع في فلسفته المـاورائية حيث يوجد كثير من النقاط الغامضة ، خاصة فيما يتعلق بجوهر الأشياء وماهية الأفكار والحقائق الخالدة الخ ... وكان قد قرأ في السابق مؤلفات القديس اوغسطينوس الفلسفية ، وُخيل اليه ان هذه المواضيع قد عولجت فيهـا معالجة افضل واعمق . فقرأها ثانية ووجد في الحقيقة وبعد الامعان الطويل ان القديس اوغسطينوس عَرّفَ الفكر بشكل افضل ، وان ديكارت عرف الجسم بشكل افضل ، وسنرى بعد قليل في اي شيء . لقـد اعتقد اذن اننا نستطيع ان نستخرج من الإثنين ما يتصف بالكمال » . انها معلومات ثمينة تسمح بتحديد مكانة مـالبرانش . فقد حاول طوعاً ان يوفق بين فلسفة ديكارت ونظرة القديس اوغسطينوس المسيحية .

الدين والعقل

ان بعض النقاط الموجودة في فلسفة ديكارت يمكن قبولها دون ادخال

تعديلات جدية عليها .

فأفكار ديكارت المتعلقة بالطريقة الملائمة للبحث عن الحقيقة ليست بحاجة الى الاصلاح ، بل تحتاج الى التكميل فقط . كان ديكارت صحيح النظر : ان اكتشاف الحقيقة يفترض اللجوء الى عملية ثلاثية : البحث عن الحقائق البديهية العقلانية المباشرة ؛ استخلاص النتائج اللازمة من هذه الحقائق البديهية ؛ اللجوء الى التجربة التي تسمح بتفسير الوقائع على ضوء القضايا الثابتة بشكل سابق للتجربة . ورأى ديكارت ايضاً مدى ضرورة الاحتراس ، في هذه العمليات ، من الحواس والمخيلة والأهواء ومن كل ما يسهم ، بشكل ما ، في دفعنا الى التسرع في احكامنا . وخطأه الوحيد في هذه الناحية انه لم يعين المكان الذي يجب افراده للوحي المنزّل في البحث عن الحقيقة .

علينا ان لا ننس ان العقل نوع من الوحي الداخلي . وبواسطته ، يطلعنا الله مباشرة على قيمة بعض المبادىء . وتحتوي الكتب المقدسة من جهة اخرى على سرْد الوحي الخارجي . ان نفس الإله جاء يتجلى مباشرة للبشر . فكيف يمكن ان يكون هناك تناقض واختلاف بين هذين الوحيين ؟ وجاء في كتابه **محادثات في الماورائيات** قوله : لا اعتقد ابداً ان الفلسفة الحقة مخالفة للدين ، وان الفلاسفة الممتازين يختلفون في مشاعرهم عن المسيحيين الحقيقيين . فسواء هَمَسَ يسوع المسيح في خلد الفلاسفة بمقتضى الوهيته ، ام لقّن المسيحيين عن طريق سلطان الكنيسة المرئي ، فلا يمكنه ان يقع في التناقض ، وإنْ يكن ممكناً جداً ان نتصور وجود تناقضات في اجوبته او ان ننظر الى قراراتنا الخاصة على اجوبته الخاصة . ان الحقيقة تخاطبنا بطرق شتى ، لكنها بوجه التأكيد تقول دائماً نفس الشيء . لذلك يجب ان لا نقابل ابداً بين الفلسفة والدين » . وعن ذلك صدرت هذه التضحية المنهاجية التي يسديها المسيح لتلميذه في **التأملات المسيحية** : حينا تسمع رداً لا تلازمه البداهة ولا يؤكد الإيمان

فحذار من الافتتان . انني لست المتحدث اليك » .

هذا ما يسمح بتكميل فن ديكارت في التنقيب عن الحقيقة . ان ديكارت لم يفكر الا في الحدس والاستنتاج والتجربة . فمن الواجب ان نأخذ شيئاً رابعاً بعين الاعتبار : الوحي الظاهري . على الفيلسوف ان لا يفكر دون ان يعرف المعتقدات . لكن ما هي المعتقدات ؟ يجيب مالبرانش : « اعتقد ان اضمن وسيلة واقصرها هي ان نبحث عن المعتقدات في الكتب المقدسة ، ولكن مفسّرةً عن طريق السنّة التقليدية واعني المجامع العامة ، او مفسّرة عن طريق نفس الفكر الذي املاها . اعرف تماماً ان الكتاب المقدس كتاب إلهي وهو اساس ايماننا . ولكنني لا أفصله عن السنّة التقليدية ، لأنني موقنٌ ان المجامع تفسره خيراً مني » .

على هذه المعتقدات ان تشكل حاجزاً امام الفكر . ان قيمتها مادية كقيمة التجربة ذاتها . « ان وقائع الدين او المعتقدات المقررة هي تجاربي في حقل اللاهوت . وأنا لا أضعها أبداً موضع الشك . وهذا ما يوجهني نحو الفهم . ولكن حينما أشعر بأنني اصطدم بالعقل وأنا أتتبعها ، أقف في الحال ؛ لأنني أعرف ان معتقدات الدين ومبادىء العقل يجب ان تتفق في الحقيقة ، مهما تناقضت في فكري . انني اظل اذن خاضعاً للمراجع الحجة مُكِنّاً للعقل كل احترام ، مقتنعاً فقط بضعف عقلي ، في عدم ثقتي الدائمة بنفسي . أخيراً اذا تسعّرت الرغبة في الحقيقة ثانية ، فانني أعود ثانية الى أبحاثي ؛ وأنتبه انتباهاً متناوباً للأفكار التي تنير السبيل ، وللمعتقدات التي تشد أزري وتقودني ، فأكتشف الوسيلة التي تسمح بالانتقال من الايمان الى العقل ، دون ان ألجأ الى طريقة خاصة اخرى . ان هذا الاعتبار للمعتقدات هو الذي فات ديكارت ، في حين كان موجوداً لدى المفكرين المدرسانيين . وبما ان مالبرانش وجه فكره الى هذا الأمر ، لذلك اعتقد انه سيلقي أنواراً على النقاط المظلمة في مذهب ديكارت .

ماورائيات مالبرانش :
الله هو الفاعل الوحيـــد

ثمة مبدأ في فلسفة ديكارت الماورائية لا يقبـل المس . ونعني وجود ثلاثة أنواع من الجواهر . ان الله جوهر منزّه عن المادة ولامتنـاه . والنفوس جواهر غير مادية ولكنها متنـاهية . والأجسام جواهر مادية قِوامُها الامتداد ليس غير .

وثمة مبدأ في فيزياء ديكارت لا ترقى اليه الشبهات . ربما يكون ديكارت قد أخطأ في تفسير بعض الظاهرات الثانوية . وربما يكون قد أخطأ في النظر حينا تصوّر ان كمية الحركة ثابتة في العالم . ولكن ثمـة شيء مؤكد : كل ما يجري في العالم المادي يحدث بصورة آلية صرفة .

غير ان ديكارت نسي ان يفكر في نقطة ماورائية ذات أهميـــة أساسية . فهو لم يتساءل جدياً كيف يجري تفاعل هذه الجواهر الثلاثة فيما بينها .

لقد ألفنا بعض الظاهرات بحيث لم نعد نمـــيز إبهامها . لدينا مثلاً كرة بلياردو في حالة السكون ، وكرة أخرى في حالة الحركة . ان الثانية تصدم الأولى فتحركها . ومن جهة أخرى ، أقرر ان أرفــع ذراعي اليمنى ، فأبذل مجهوداً أحس به فترتفع ذراعي . لا شيء أبسط من ذلـــك في الظاهــر . إننا ميالون الى ان نعزو الى الكرة المتحركة والى جُهد إرادتنا قدرة على الفعل ، قدرة على التأثير . ومع ذلــك ، لا وجود لهذه القدرة . لو ان ديكارت فكر في ذلك لفهم ؛ ان الله وحده يملك القدرة على التأثير ؛ انه الفاعل الوحيد . اذا صحّت هــذه الفكرة فانها فكرة أساسية ، لأنها تقتضي أربــع نتائج : ١ً – ان الجسم لا يؤثر في جسم آخر ؛ ٢ً – ان الجسم لا يـــؤثر في الفكر ؛ ٣ً – ان الفكر لا يـــؤثر في الجسم ؛ ٤ً – ان الفكر لا يؤثر في الفكر . وبكلمة مــــوجزة : ان الجواهر المحدودة المتناهية لا تؤثر في

بعضها بعضاً .

لذلك يركز مالبرانش على برهانه .

سياق محاكمة مالبرانش

يقول مالبرانش : هناك « تناقض » في ان نفترض بأن كائناً مخلوقاً يستطيع ان يؤثر ، بذاته ، في كائن آخر .

لنأخذ أبسط مثال : ان جسماً متحركاً يصدم جسماً ساكناً فيحركه فيما يبدو . ويؤكد مالبرانش على ان هذا الأمر ظاهري . وهو يُجري محاكمته على الشكل التالي : ١ً – هناك تناقض في ان نفترض بأن جسماً يستطيع ان يكون في غير إحدى هاتين الحالتين : إما في حالة السكون او في حالة الحركة . والله نفسه لا يسعه ان يجد مخرجاً ثالثاً ؛ ٢ً حالما يخلق الله جسماً ، فانه يخلقه لا محالة إما في حالة السكون او في حالة الحركة ؛ ٣ً – وحينئذ ، اينما وُجد جسم فانه موجود في مكانه بمشيئة الله . وبالتالي ، لا تبدل مكانه الا مشيئة الله . أي قوة محدودة يسعها في الحقيقة ان تفعل شيئاً ضد مشيئته وقدرته ؟ كتب مالبرانش يقول : « لا يسع الله ان يريد وجود هذا المقعد ، وان يخلقه ويبقيه بمشيئته ، دون ان يجعله في هذا المكان او ذاك ، او في مكان آخر . لذلك هناك تناقض في ان نقول إن جسماً يستطيع ان يحرك جسماً آخر . بل أكثر . هناك تناقض في ان نقول إننا نستطيع ان نحرك مقعدنا . بل أكثر . هناك تناقض في ان نقول إن الملائكة والجن تستطيع اذا ما اجتمعت كلها ان تزحزح قشة . البرهان على ذلك واضح . ما من قوة مهما كانت عظيمة تستطيع ان تضاهي قدرة الله ، ناهيك عن التفوق عليها . ولكن هناك تناقضاً في ان يشاء الله وجود هذا المقعد ، وان لا يشاء بأن يكون في مكان ما ، وان لا يجعله في هذا المكان ولا يبقيه ويخلقه فيه ، بفعل مشيئته . ما من قوة اذن تستطيع ان تنقله الى حيث لا ينقله

الله ، او تستطيع ان تُثبته او توقفه حيث لا يوقفه الله ، ان لم يُطابق الله فعل تأثيره على تأثير مخلوقاته غير الفعال » . نفس المحاكمة تُطبق على كل ما يجري في العالم . فالجواهر المتناهية اذن لا تفعل أي شيء في حد ذاتها . والله هو الذي يفعل كل ما يجري .

ومن ثم فان نسبة « القدرة على الفعل » الى المخلوقات معناها اننا نتكلم دون ان ندري ماذا نقول واننا نتفوه بالكفر .

انني أؤكد ما يلي : « في النار قوة فاعلة تكفي لإحداث الدخان » هذه السلسلة من الكلمات توحي بانها ذات معنى ، ولكنها خالية منه في الحقيقة . كتب مالبرانش في البحث عن الحقيقة : « مهما ابذل من جهد فلا يسعني ان اجد في نفسي الفكرة التي تُمثل لي ما هي القوة او القدرة التي تُعزى الى المخلوقات . ولا اعتقد انني اطلق حكماً جريئاً حينما أؤكد بان الذين يزعمون بان المخلوقات تلك هي نفسها قوة او قدرة يُدلون في الحقيقة بما لا يفهمونه بوضوح » .

وفيما يلي برهانان ساطعان على ذلك .

اولاً ، اختلاف الفلاسفة المحزن حينما يتحدثون في هذه المسألة : « هناك فلاسفة يؤكدون ان العلل الثانوية تؤثر بواسطة مادتها وشكلها وحركتها . وهؤلاء على حق من وجهة ما . وآخرون يقولون إنها تؤثر بواسطة صورة جوهرية . ويقول كثير منهم إنها تؤثر بواسطة الأعراض او الصفات . ويقول بعضهم إنها تؤثر بالمادة والصورة . وهؤلاء بواسطة الصورة والأعراض ، وأولئك بواسطة مزايا وخصائص مختلفة عن ذلك كله . وهنا من يزعم بأن الصورة الجوهرية تُوَلّد الصور ، والصورة العرضية تُولد الأعراض . ويقول غيرهم إن الصور تُولد الصّوَرَ والأعراضَ الأخرى . أخيراً يذهب بعضهم الى أن الاعراض وحدها قادرة على توليد الأعراض ، وحتى على توليد الصور ... » . وتبقى هذه الحالة مستمرة لأن الاختلاف يتفاقم على صعيد التفاصيل .

لكن هنا ما هو أسوء . فلنتساءل كما طلب مالبرانش في **التأملات المسيحية** : « ان الجسم ، صغيراً كان أم كبيراً ، مربعاً أم مستديراً ، هل يتمكن من التحرك بذاته ؟ لا تقل إلا ما تُدرك . فلنفترض ، تجنباً لتوزع الفكر ، ان العالم لا يحتوي الا على حفنة من المادة ، هل يمكن لهذا الجسم ان يتحرك ؟ بحسب ما لديك من فكرة عن المادة ، هل ترى فيها قوة ما ؟ ما لك لا تجيب . ولكن على افتراض ان هذا الجسم يملك حقاً القدرة على التحرك ، فمن أي جهة سيمضي ؟ وبأي سرعة سيتحرك ؟ أتلزم الصمت أيضاً ؟ أود ايضاً ان يكون لهذا الجسم ما يكفي من الحرية والمعرفة لتحديد حركته ودرجة سرعته . وأود ان يكون متحكماً بنفسه . ولكن حذار : ستشعر بالحيرة ايضاً . فعلى افتراض ان هذا الجسم محاط بعدد لامتناهٍ من الأجسام الأخرى ، ماذا يحل به عندما يصادف جسماً لا يعرف صلابته ولا ضخامته ؟ ستجيب قائلاً : سيعطيه جزءاً من قوته المحركة ؟ ولكن من علمك ذلك ؟ من قال لك إن الجسم الآخر سيتلقى ما يُعطى له من قوة ؟ أي جزء من هذه القوة سيعطيه ، وكيف سيتمكن من نقلها او نشرها ؟ هل تدرك ذلك كله بوضوح ؟ » .

ان نسبة « القدرة على الفعل » الى المخلوقات معناها في الحقيقة التفوه بمجرد كلمات ، ومعناها في النهاية التفوه بالكفر . فلو تخلى الله عن قدرته للمخلوقات ألا يكون قد تخلى في الوقت نفسه عن ذاته ؟ ألا يكون قد جعلها مستقلة عنه ، ومستقلة لدرجة لا يستطيع معها ان يزيل هذه المخلوقات ؟ فلو كان للمخلوقات في ذاتها قوة خاصة بها لأمكنها ان تستمر في الوجود ، حتى دون ان يستمر الله في ان يريد لها حقاً ان توجد . وبالتالي » لما تسنى لله أن يفنيها » . « إن الإله الواسع الحكمة لا يمكنه ان يريد الا ما هو أهلٌ ، ان صح القول ، لأن يراد . ولا يمكنه ان يحب الا ما هو مستحب . ولكن العدم غير مستحب .

لذلك لا يمكنه ان يكون غاية المشيئة الربانية ؛ لذلك لا يمكن لله ان يريد حقاً فناء العالم . هكذا ، على افتراض انه لا يكفي لإفناء العالم ان يكف الله عن ارادة وجود هذا العالم ، وعلى افتراض انه لا بد ايضاً من ان يريد الله حقاً ان يكف هذا العالم عن الوجود ، فانني اعتبر العالم واجب الوجود ومستقلاً ، لأن الله لا يسعه ان يفنيه دون ان يتخلى عن صفاته ، وثمة تناقض في ان يتمكن من التخلي عنها » .

فَلْنَتَرَضَ اذن بما يبدو اولاً انه في منتهى الغرابة . عبثاً تبدو الجواهر المحدودة مؤثرة في بعضها بعضاً . انها لا تفعل ذلك في الحقيقة، **فلا يملك القدرة على الفعل الا الله ، ولا يؤثر الا الله .**

هذه الفكرة هي مساهمة مالبرانش الأصيلة المبتكرة في ميدان الماورائيات . وتسمح بتوضيح بعض النقاط الغامضة في فلسفة ديكارت وبتكميلها بالاستعانة بالقديس اوغسطينوس .

انتقال الحركات

ان ديكارت لا يفسر كيف يجري انتقال الحركات من جسم الى جسم . اما مالبرانش فيبين لنا ذلك .

لدينا الجسم أ في حالة السكون ، والجسم ب في حالة الحركة . يصدم الجسم ب الجسم أ فيصبح أ في حالة الحركة ، ويخفف الجسم ب سيره ، فتنشأ هذه الانطباعة : ان الجدم ب نقل حركته مباشرة الى الجسم أ ؛ هذه الانطباعة كاذبة . وقد رأينا سبب ذلك . ان الجسم أ لا يسعه أن يصبح في حالة الحركة دون تدخل الله . فالله ، والله وحده ، هو الذي بدل مكانه بمشيئته . ان اصطدام الجسم ب والجسم أ ليس اذن علّة حركة الجسم ب . ليس الاصطدام في الحقيقة سوى **العلة الطارئة** La Cause Occasionnelle لهذه الحركة .

القوانين العامة

لكن كيف نوفق مثل هذه الفكرة مع انتظام الظاهرات الفيزيائية ؟

يجيب مالبرانش : لا شيء اسهل من هذا الأمر . يكفي في سبيل ذلك ان نكمل الفكرة الاولى بفكرة اخرى . ان الله لا يحرك الاجسام صُدفة . فقد شاء بصورة قطعية انه اذا تصادمت الأجسام بصورة معينة فانه يحركها بشكل معين . وخلق **قوانين عامة** شاء بموجبها انه سيحرك الأجسام في حالة اصطداماتها الطارئة . وما قوانين ديكارت الميكانيكية سوى القوانين التي فرض الله على نفسه التقيد بها في هذا الخصوص .

آلية الادراك

كما ان ديكارت لا يفسر تأثير جوهر الأجسام الامتدادي على جوهر النفس المفكر ، الا ان نظرية مالبرانش تزيح الصعوبة .

ان جسماً ما لا يسعه ان يؤثر في النفس اكثر مما يؤثر في جسم آخر . ان الله وحده يستطيع ان يحرك الجسم . والله وحده يستطيع ان يجعل النفس البشرية تدرك شيئاً ما . لكن ، هنا ايضاً ، شاء ان لا يؤثر الا بموجب قوانين . فهو لا يجعل النفس تدرك شيئاً ما الا حينما تحدث بعض الحركات في الدماغ . وهو يجعل النفس تدرك دائماً نفس الأشياء ولا شيء سواها اذا حدثت نفس الحركات .

ان مالبرانش يوضح آلية العملية مستعيناً بالقديس أوغسطينوس . وكيما نتمكن من فهمها ، يجب ان نتذكر ثلاث نقاط .

النقطة الأولى كلُّ ما يُدرَك يُرى في الله . يزعم مالبرانش انه يثبت هذه القضية بطريقة الإزاحة . أرى مشهداً من المشاهد ، فعمّ يمكن ان يصدر هذا الادرك ؟ يجيب مالبرانش قائلاً : إما عن الأجسام أو عن نفسي او عن الملائكة او عن الله . لكن لا يسعه ان يصدر عن الاجسام . ففي الاجسام لا يوجد سوى امتداد وحركة . ولكن الادراك شيء آخر مختلف عن حركة الجزئيات . ولا يسعه ان ينشأ عن نفسي لأربعة أسباب متجانسة . ارى مشهداً من المشاهد : فلو كانت نفسي محدِثَة الادراك لوجب ، في سبيل تنظيمه ، ان تعرف ما

يجري في عيني ، ولكنهـــا لا تعرف ذلك . ولـَوَجَبَ كما تُكسب مُدْرَكاتها اشكالها ونسبها المنطقية ، ان تعرف كل قوانين الضوء والهندسة ، ولكنها تجهل هذه القوانين . ولوَجَبَ ان لا تكون فقط قادرة على ان تجري ، وفقاً لهذه القوانين ، الحساب اللازم لهذه العملية ، بل ان تكون قادرة ايضاً على ان تُجري ذلك **فوراً** ، لأن ادراكاتنا تنتظم فوراً . ولكن النفس غير قادرة على ذلك . اخيراً وهذا ما نحس به جيداً ، ليست ادراكاتنا من صُنعنا : انها تنشأ « فينا ، بدوننا ، بل وعلى الرغم منا » . انها اذن لا تصدر عن نفسنا .

ليست الملائكة ايضاً هي التي تعطينا اياها . فهي ايضاً عاجزة عن ممارسة العمليات الضوئية والهندسية بصورة آنية كافية لأن تنظم في أمان لا إدراكات انسان واحد فحسب ، بـــل ادراكات جميع البشر الموجودين في العالم ، مع مراعاة التفاريق الصحيحة التي يجب التقيد بها في كل لحظة . أخيراً ممن نستطيع ان نأخـذ ادراكاتنا ان لم يكن من الله نفسه ؟ انه هو الذي يجعلنا ندرك كل ما نُدرك . إننا **فيه** نرى كل ما نرى في الحقيقة .

النقطة الثانية : في اعتقاد مـالبرانش انه يجب ان نميز : ١ً – الفكرة او المثال ؛ ٢ً – الفعل التصوري ؛ ٣ً – الشعور او الاحساس . اما الفكرة فهي المفهوم التجريدي . مثلاً ، مـا نعلمه عن الدائرة حينما نعرف تعريفها العام . واما التصور فهو تمثُّل شكلٍ محدودٍ ، عن طريق الفكر ، كأن نتصور دائرة حينما نرسم دائرة ذات نصف قطر معين . واما الشعور فهو التمثـــل الحسي للشيء ، كأنْ نعرف دائرة بواسطة الاحساس اذا رأينا دائرة طول نصف قطرها سنتيمتر واحد ومصبوغة باللون الأحمر .

النقطة الثالثة : يتصور مالبرانش ما يسميه بالامتداد المعقول . هذا الامتداد ليس الامتداد الفعلي الذي تقوم به الاجسام . فالامتداد المعقول

لا يدركَ مباشرة. انــه فكرة الامتداد كما يحملها الله في ذاته . وفي وسع الإله ان يعرض هذه الفكرة للأذهان المحدودة . وفي وسعه ان يريها فيها مخطط كل غرض مــادي . « كما أننا نستطيع بالإزميل ان نصوغ من قطعة المرمر كل أنواع الأشكال ، كذلك يستطيع الله ان يصور لنا كل الكائنات المــادية ، عن طريق مختلف تطبيقات الامتداد المعقول على فكرنا » .

تدخل المشيئة الربانية

حالما ُتستخلص هذه النقاط الثلاث ، تتوضح كل آلية الادراك . ثمة كلب هناك : غرض مادي . ان وجوده يؤثر في عيننا : غرض مادي . وينعكس هذا التأثير في منطقة الدماغ : غرض مادي . ان الحركة التي تحصل هكذا في الدماغ ليست سوى علة طارئة . وبمناسبة هــذه العلة الطارئة ، تتدخل المشيئة الربانية ، وُتنفذ ، بموجب قوانــين محكمة ، عمليتين اثنتين .

أولاً ، ان الله يطبق امتداده المعقول على ادراكنا الذي يبقى سلبياً تماماً . هكذا ، ُيرينا « في ذاته » صورة الكلب[1] أي : ماهيته ، مثاله ، بالمعنى الأفلاطوني للكلمة .

ولكن ، في الوقت نفسه ، يجعلنا نشعر « في ذاتنا » بعــدد من الاحساسات : إحساسات باللون والحرارة والرائحة ، الخ . وبفضلها ، ُتصبح فكرة الكلب المقتطعة في الامتداد المعقول محسوسةً بالنسبة الينا وتبدو لنا موجودة .

كتب مالبرانش يقول : « حينما أرى الشمس ، ارى فكرة (مثال) الدائرة في الله ، ولدي في ذاتي الاحساس بالنور الذي يدلني على ان

(١) قد نجد هذا القول غريباً،ولعله يتلطف بالنسبة الينا إذا علمنا انمالبرانش يقول ما يلي : « ان جميع المخلوقات حتى اكثرها اغراقاً في صفتها المادية والارضية موجودة في الله ، وان يكن بصورة روحية تماماً لا يسعنا فهمها » - المعرب - .

هذه الفكرة تمثل شيئاً مخلوقاً وموجوداً حالياً . ولكني لا املك هـذا الاحساس الا من الله الذي يستطيع حقاً ، ان يُولده فيّ لأنه قادرٌ على كل شيء ، ويرى فيما يملك من فكرة عن نفسي أنني قادرٌ على الاحساس. وعليه ، في كل المعارف الحسية التي نملكها عن الأشياء القابلة للفساد ، هناك فكرة خالصة وإحساس (شعور) : اما الفكرة فموجـودة في الله ، واما الاحساس فموجود فينا ، ولكن الله هـــو علتها الحقيقية . ان الفكرة هي التي تمثل مـــاهية الشيء ، اما الاحساس فيوحي فقط بأن هذا الشيء موجود » .

كيف تؤثر النفس في البدن

ان ديـــكارت لم يُفسر ايضاً كيف تؤثر النفس في البدن . ولكن مالبرانش يبين ذلك .

ان حركاتنا متعلقة حقاً بالارواح الحيوانية كما يقول ديـــكارت . ولكن لماذا تتحرك أرواحنا الحيوانية ، تحت تأثير إرادتنا ، في هـذا المنحى لا في غيره ؟ الجواب هو ذاته دائماً . ان الله هو الذي يتدخل وهو الذي يفعل ذلك بموجب قوانين . فقد اعتزم منذ الأزل ان يُنسق تأثيره مع رغبات البشر وإراداتهم . ان البشر عاجزون بذاتهم . ولكن الله ، بمناسبة رغبـاتهم وإراداتهم ، يحرك الأرواح الحيوانية ، فيولد ، هكذا ، في الاعضاء ما يلزم من حركات لتنفيذ الافعال المرغوبة . اننا نقرر ، لكن قراراتنا ليست سوى العلل الطارئة لافعالنا . ان قـدرة الفعل الالهية هي التي تُولد هذه الافعال .

ان نفس التفسير يصح ايضاً كلما بـــدا ان الفكر يملك سلطاناً على ذاته . انني ابـــذل جُهداً لاستدعاء بعض الفِكَـر (المُثل) ، فتتوارد هذه الفكر . وأحس ان جهدي قد أحضرها . هـذا الاحساس ، هنا ايضاً ، وهمي . ان جهدي يبقى غير فعال . انه ليس سوى ثمـــن ، وهو عاجز في حـــد ذاته . لكن الله يتدخل ، هنا ايضاً . فقد شاء

منذ الازل انــه حينما تبذل نفس ُجهداً بصورة معينة ، متّبعة خطة معينة ، فانه يمدها بفكـَر معينة . هنا ايضاً ، تكون القوانين ثابتة . ولا يتخلى الله عنها أبداً . لذلك ، حينما يكون الجهد التفكيري منظماً تنظيماً جيداً ، يلاقي النجاح ، فــاذا وجهنا انتباهنا توجيهاً صحيحاً ، فان الله يعطينا نفس الفِكـَر التي تضطره قوانينه الى ان يعطينا إياها . « لا ينشر النور في الاذهان ايضاً الا الله : انهــا حقيقة سبق ان شرحتها شرحاً كافياً . ولكن يجب ان لا نبحث الا في ذاتنا عن العلة الطارئة التي تجعله ينقل ذلك الينا . ان الله ، بحكم قانون عام يتّبعه في استمرار ويقدر كل ذيوله ، قــد قيّد حضور المـُثل بانتباه الفِكـَر » . ان انتباهنا ليس سيد فِكـَره ، ولكنه العلة الطارئة لفعل رباني ينيرنا .

هكذا نسير بديكارت نحو العقلانية والوضوح والكمال .

لكن الا نتجنب مــا هو سيء لنقع فيما هو أسوء ؟ فإذ رغب مــالبرانش في تكميل ديكارت بشكل واضح جلي ، الم يجعل نفسه من الناحية الدينية في موقف لايسمح بالدفــاع ؟ ان الله لا يؤثر الا بموجب قوانين ، فكيف اقام هذه القوانين التي يُخضع لها مشيئته ؟ كيف نفسر من هذه الوجهة مــا نرى من شر في العالم ؟ وكيف نفسر في مثل هذا المذهب وجود العقوبات الربانية ؟

يعتقد مالبرانش انه قادر على الاجــابة على كل هذه النقاط ، ولكن عن طريق تجديد فلسفة ديكارت الماورائية واصلاحها اصلاحاً عميقــاً ، مستهدياً بالقديس اوغسطينوس وبالوحي المنزّل .

الله

الذين تكلموا عن الله ساروا في ثلاثة اتجاهات مختلفة .

تصور بعضهم الله كإدراك محض مجرد عن كل إرادة . ونسب اليه غيرهم ، مثل ديكارت (وحفاظاً على قدرة الله الكلية) ، حرية خالصة ُتبدع العقل ذاتــه . ووقف آخرون موقفاً بين بين ، فنسبوا الى الله

إدراكاً وإرادة خالدين مثله . وهؤلاء هم المحقون .

ان القول إن الله ادراك محض ، معنـاه انكار دوره كخالق للكون ، مثل هذا الموقف مخالفٌ للعقل الذي يتطلب علة للعالم ، ومخالف أيضاً للوحي الذي يُوحـّد الله والخالق .

وان القول ، على طريقة ديكارت، إنه الصانع الحر لكل الحركات الممكنات وللحقائق الخالدة ، يشكل خطراً جسيماً . « ان الزعم بأن الله فوق متناول العقل ، وان ليس له من قاعدة في مقاصده سوى ارادتـــه الخالصة ، يعني قلب كل شيء . ان هذا المبدأ الباطل ينشر ظلمات من الكثافـــة بحيث يختلط الخير بالشر والحق بالباطل ، ويتحول كل شيء الى اختلاط يقف الفكر دونه حائراً .

فالله إذن ذو إدراك وارادة .

– فلنتأمل إدراكه أولاً . إن هذا الإدراك يعرض له عـــدداً من الأشياء التي لم تصنعها إرادته قط . هكذا يُدرِك :

١ً – كل النماذج الممكنة للأشيــاء . ومعنى ذلك كل الصور التي لا تنطوي على تناقض . وقد كان أفلاطون يُسمي هذه الصور بـ « المـُثـُل » Idées ، وعند مالبرانش ، هي التمثلات الدائمة للإدراك الإلهي الخالد .

٢ً – مجموعة من الحقائق الخالدة النظرية : المبادىء الأولية .

٣ً – أخيراً ، مجموعة من الحقائق الخالدة العملية ، ويُسميها مالبرانش حقائق الترتيب ، وهي متعلقة بكمال الأشياء . فمنذ الأزل يرى الله ان الجماد أقل كمالاً من النبات ، والنبات أقل كمالاً من الحيوان ، والحيوان أقل كمالاً من الانسان . وهو نفسه غير قادر على تبديـل ذلك . والله يدرك ذلك كله بواسطة حدس مباشر . كتب مالبرانش يقول : « لا جرم انه لم يكن هناك إلا الله قبل ان يُخلق العالم ، وانه لم يُولـِّدْ هــذا العالم دون معرفـــة ودون مُـثـل ؛ وأن هـذه الـمُثل بالتالي ليست أبداً مختلفة عن ذاته ؛ وأن جميـع المخلوقات حتى أكثرها اغراقـاً في

صفتها المادية والأرضية هي بالتالي موجودة في الله ، وإن يكن بصورة روحية تماماً لا يسعنا فهمها . ان الله يرى إذن جميع الـكائنـات ضمن ذاته بتأمله كمالاته الخاصة التي تُمثل له هذه الكائنات » .

– فلننظر الآن في الارادة الربانية . يقول لنا مالبرانش إنها لا تهتم إلا بشيء واحد . ان الله يحب الخير المطلق ، الكمال المطلق . ولكن الخير المطلق ، الكمال المطلق ، يتوحد مع ذاته . فالله يحب اذن ذاته بكل ما له من ارادة . وهو طبعـاً يحب كلاً من هذه الكمالات بمقدار ما يُسهم كل منهــا في كماله التام . ويحب اذن المُثل التي يملك عن الأشياء الممكنة ، بمقدار مرتبتها في الكمال . « لذلك ، يعتبر الانسان ويحبه اكثر من الحصان ، والانسان الفاضل المحاكي له اكثر من الانسان الفاسد الذي يشوه ما يحمل من صورة الالوهية . لأننا نعلم ان الله خلق الانسان على صورته وعلى شبهه » . انها قاعدة الاصطفاءات الربانيـة . وان معرفتها توضح كل شيء .

قاعدة الاصطفاء الرباني

ان إدراك الله يمثل له كل الممكنـــات : يمثل له اذن كل العوالم الممكنة ، كل العوالم التي لا تقتضي وجود تناقض . ويمثـــل له ايضاً **كل الطرق** التي يمكن بواسطتها تحقيق كل عـالم ممكن . ويمثل له اخيراً فكرة الكمال المطلق . ان الله يصطفي اذن بمشيئته : ١ً – خير العوالم الممكنة ؛ ٢ً – خير العوالم الممكنة ، **والقابل للتحقيق بأبسط الطرق** . إنها نقطة اساسية يجب ان نوليها اعظم اهتمام . ان الله ، في الحقيقة ، فنان جبار . وهو يريد ان تُشرفه آثاره ، ولكنه لا يريد ان تشينه الوسائل المستعملة في تحقيق آثاره . « انه يقارن حكمة الغاية مع حكمة الوسيلة ويصطفي الغاية والوسيلة التي تحمل معاً طابع صفاته اكثر من غيرها . هكذا ، يصطفي العالم « **الأكمل بالنظر الى بساطة الطرق اللازمـــة لتوليده وحفظه** » .

توفيق اضطرار الله مع حريته

ان الله في تصرفه على هذه الصورة يُظهر نفسه كامل الحرية ، وان الامتثال للعقل ألا يعني بالنسبة اليه الامتثال لذاته ، والامتثال للذات ألا يشكل اسمى درجات الاستقلال ؟ « ان النظام الدائم الثابت الواجب الوجود ، هو من جملة الكمالات التي تنطوي عليها ماهية الله اللامتناهية ، والتي تسهم فيها كل الكائنات بنسب متفاوتة . فهذا النظام هو اذن الناموس الدائم الثابت الواجب الوجود . والله نفسه مضطر الى التقيد به ، ولكنه يبقى مستقلاً ؛ لأنه لا يضطر الى التقيد بهذا الناموس الا لأنه لا يمكنه ان يخطىء ولا ان يناقض نفسه ، ولا يسعه ان يخجل من حاله وان يكف عن اعزاز نفسه وحب ذاته ، وان يكف عن اعزاز جميع الأشياء وحبها بمقدار ما تُسهم في ماهيته . لا شيء يضطره الى التقيد بهذا الناموس سوى سمو كيانه سمواً ثابتاً لامتناهياً ، وهو سمو يعرفه الله تمام المعرفة ويُكنّ له منتهى الحب » . كان بالامكان اذن ان لا توجد الخليقة ، والعالم ليس واجب الوجود . ولكن كمال الله كان يُلزمه بان يخلق العالم كما هو ، عن طريق فعلٍ حُر محض . لهذا السبب ، ولهذا السبب وحده صنع الكون .

مشكلة وجود الشر في العالم

ولكن يحق لنا ان نتساءل حينئذ من اين يأتي الشر المنتشر في العالم ؟ فلنبدأ بالآلام الجسمانية . انها منتشرة في كل مكان ولا يسلم من أذاها الصالح ولا الطالح . وهي تزعج الفكر . فنحن مرتبطون بجسمنا الخاص . وفي كل لحظة ، يُذكرنا بوجوده في قساوة وعنف ، ويمنع فكرنا من التحليق والتأمل والابتهال ؛ فاذا كان كل شيء قد صُنع ابتغاء للخير ، فكيف نفسر وجود امثال هذه الفظائع ؟

ان مالبرانش يعتقد بهذا الصدد مثل اعتقاد باسكال . ان الوحي المنزّل وحده يُعطينا حل المشكلة ، لانه يطلعنا على وجود الخطيئة

الأصلية .

قبل ارتكاب المعصية الاولى ، كان آدم لا يعرف الألم ولا البلبلة . وكان جسمه يشعره بما يحس من حاجات . ولكن بفضل قدرة يسّرها الله بمشيئته ، تبعاً لمبدأ العلل الطارئة ، كان في وسع آدم ان لا يتكدر بهذه الإشعارات . فكان يوقف حاجته ريثما يطيب له تلبيتها . لذلك لم يكن هناك ما يوقف تأملاته . الا ان آدم ارتكب المعصية ، فأبطل الله الناموس الذي كان يتيح لآدم التحكم بجسمه . منذ هاتيك الآونة ، والانسانية تقاسي الآلام ، وآلامها لا تراعي اسمى مشاغلها ولا تحسب لها اي حساب .

ان مالبرانش يبين لنا ان هذا العقاب عادل . كان من العدل ان يعاقَب الانسان الاول عما ارتكب من معصية ، لأنه كان آثماً ؛ وكان من العدل ان تتحمل ذريته نتائج هذه الخطيئة ، لأنهم يولدون مصابين بالعدوى ولم يفعلوا ما يقربهم من الله . هذا العقاب عادل حتى إزاء افضل البشر وأكثرهم تقى . انهم في عداد الآثمين ، فلا يسع الله اذن ان يستثنيهم . ثم ان ما يحسون به من ألم الا يُعتبر ، فيما يتعلق بهم ، اختباراً وسانحة لاكتساب فضائل جديدة ؟

فليكفّ الانسان اذن عن الشكوى من الأرزاء الجسمانية ! انها نتيجة أخطائه وجزاء معاصيه . قد يعترض معترضٌ بقوله إن الحيوانات تشعر بالألم ، وإذا ضُرب الحمار تألم : فهل قام احد أجداده اذن بـ « أكل عَلَفٍ محرّم » ؟ يجيب مالبرانش بقوله : انه اعتراض مضحك . فقد اثبت ديكارت ان الحيوانات مجرد آلات ، وهي لا تتألم ؛ وقد يُعترض بوجود المسوخ ، والمعلولين والبلهاء بالولادة ؟ تجنباً لوجود ذلك ، كان الله سيضطر في تنظيمه للعالم ان يستعمل طرقاً اقل بساطة من الطرق التي لجأ اليها وما كان ذلك في وسعه دون ان يشين نفسه في عين ذاته .

ولكن ثمة اعتراض خطير . إن الارزاء الجسمانية جزاء الشر المعنوي .

فمن أين يأتي اذن الشر المعنوي ذاتـه ؟ كان في وسع الله ان يمتنع عن الخلق . لو فعل ، لمـــا تناقص كال الاشياء الكلي . اليس الله **الكمـال المطلق** ؟ الا يبقى كذلـك سواءً اخلق ام لم يخلق ؟ والله ، من جهة اخرى ، يعلم ساعة الخلق ان الانسان سيرتكب الخطيئة ، الامر الذي سيؤدي الى سلسلة من الشرور على الارض فلمـــاذا إذن لم يمتنع عن كل خلق بدلاً من ان يولد الشر ؟ لماذا لم يبق منزلاً في كال ألوهيته ؟ هنا يحار العقل في امره . فلولا الوحي المنزّل لما غدا أي جواب ممكناً .

ماذا نقول في الحقيقة ؟ أنقول إن الله خلق العـــالم مدفوعاً بحبـه وصلاحه ازاءنا ؟ ولكن الله لا يسعه ان يريد الا من اجل ذاتـــه . انقول إن الله خلق العالم من اجل مجده ؟ الحقيقة انه يستمد من وجود العالم مجد الفنان الموفق ، ومن آثاره ما يدعو الى التأمل . ولكن هل كانت مثل هذه الرغبة في المجد كافيةً لدفعه الى قبول مصائب الحيـاة الكبرى ، والهلاك الابدي الذي يحل بكل من لم يُصطفى ؟

لحسن الحظ ، ان الوحي المنزّل يسد الثغرة . لئن خلق الله العالم ، فلأنه كان ذا غـــاية : تجسُّد يسوع المسيح ، وفداء البشر عن طريق هذا التجسد بالذات . ان العالم يبقى مستغلقاً مـــا دمنا لا نملك هذه الفكرة . « اتحداكم ان تنقذوا انفسكم بجميع المبـادىء الموجودة في افضل فلسفة ، اتحداكم ان تنقذوا انفسكم فقط من هذه الخطوة السيئة دون مساعـــدة الانسان – الإله ، دون قبـــول وسيط مُخلّص ، دون ان تعتقدوا ان الله استهدف خاصة تجسد ابنـه يسوع » . ولكن مـــا ان يُفترض الوحي المـــنزل صحيحـــاً ، حتى يصبح المستغلق مفهوماً واضحاً ، ويكتسب العـالم قيمـة لامتناهية ، ويصبح مسرح حدوث الطهارة بفضل المسيح : « ألا يُعتبر الكون المطهّر بفضل المسيح اسمى واجـدر بعمل الإله من دواماتكم اللامتناهية[1] ؟ » ان

---

١ – اشارة الى نظرية ديكارت . – المعرب –

الخطيئة تصبح واضحة المغزى . فلوجود المخلّص لا بد من وجود خطيئة . ولوجود مصلح لا بد من وجود دمار . « لئن سمح الله بوجود هـــذه المعصية ، فلأنه كان يعلم جيداً ان هـــذا الامر سيتيح الفرصة لتضحية يسوع المسيح . والله يستمد من هذه التضحية اعتزازاً اكثر مما يستمد من ثبـات الانسان الاول وصبره » . هوذا التبرير الحقيقي لوجود الشر ، التبرير الحقيقي للعالم .

مشكلة الحرية الانسانية

هل ارتوى غليلنا ؟ كلا ، ان المشكلة تعود الى الظهور ثانية . يقال لنا إن الله « سمح بالمعصية » . ألا ينبغي لنا ، في مذهب مالبرانش ، ان نقول ما هو اكثر وان نؤكد بانه أراد المعصية ؟ الحقيقة ان الله يملك العون . وإنّ مَدّ آدم بـ « عونٍ حافظ » قوي جداً ، كان معناه الحيلولة دون زلّته عن طريق ازاحة الغواية . فمن هو اذن المذنب الحقيقي في هذه النكبة التي حلت بالانسانية ؟ هل هو آدم ؟ هل هو الله ؟ اليس آدم « صِدّيقاً فاته العون » ؟ وحينئذ الا يجب ان نتهم مشيئة الله نفسه بالمعصية ، مع كل ما تجر من ذيول ؟

لا خلاص من هذه النتيجة الا بوسيلة واحدة : اثبات وجود الحرية الانسانية . « ان تهديم الحرية معناه جعل الله صاحب الخطيئة ، ظالماً ، قاسياً : وبكلمة واحدة ، ان هذه الهرطقة تقلب كل دين وكل اخلاق » . يجب اذن انقاذ حرية الانسان مهما كان الثمن . فهل هذا ممكن بنظريات مالبرانش ؟

ان طرح هذا السؤال معناه إثارة ثلاثة أسئلة أخرى :

١ً – هل يمكن توفيق الحرية الانسانية مع النظريـة التي تخص الله بالقدرة على الفعل ؟ ٢ً – هل يمكن توفيق الحرية الانسانية مع نظرية العون المسيحية ؟ ٣ً – هل يمكن توفيق الحرية الانسانية مع معرفة الله بالمستقبل ؟

يعتقد مالبرانش انه مستعد للاجابة على هذه النقاط الثلاث .

١ً – **تمييز الارادة والحرية** . يتخلص مالبرانش من الصعوبة الاولى بتمييز الارادة والحرية .

ان الارادة حركة **غير حرة** يخلقها الله ويبقيها في كل منا ، وهي تشكل الناحية الصميمية في ذاتنا . وهذه الحركة تَوْقٌ دائم ، ميل دائم الى ما يسميه مالبرانش السعادة تارة ، والخير المطلق تارة أخرى. وبما ان هذه الحركة موجودة في ذاتنا ، وبما ان الله يبقيها فينا في استمرار ، لذلك نتمتع بالقدرة على الشعور بحالات مستحبة ومكدرة، ومن ثَمّ برغبات واهواء .

اما الحرية فمختلفة عن ذلك تماماً . انها ما نملك من قدرة على **الموافقة** او عدم الموافقة على الاندفاعة التي نحس بها في ذاتنا ، وتظهر حالما يبدو شيء من الاشياء لذهننا كخير فعلي او وهمي . مثلاً ، احب الخير المطلق ، السعادة التامة ، لا لشيء الا لأن الله يخلق ويُبقي فيَّ حبَّ ذاته . النتيجة : اذا أكلت فاكهة ما ، شعرت باللذة . النتيجة البعيدة : حينما افكر في فاكهة مماثلة للفاكهة التي ولدت فيَّ الشعور باللذة ، فانني اشتهيها وأحبها . لا شيء حرّ في ذلك كله .

لكن هنا تتدخل الحرية . الحقيقة اني استطيع ان **أوافق** على الاندفاعة التي اشعر بها حالياً نحو هذه الفاكهة ؛ او بالعكس ، ان **أقاوم** هذه الاندفاعة . وهذا ما يؤكد تفوقي ومسؤوليتي معاً .

والحقيقة ان الله يهبني في كل لحظة اندفاعة تامة نحو الخير المطلق : لذلك ، أملك دائماً الحركة اللازمة للسير نحوه . فاذا لم أمضِ اليه ، واذا تعلقت بالنعم البسيطة الزائلة ، فمعنى ذلك انني لا استفيد من الاندفاعة كلها ، ولا استفيد من كل الحركة الموجودة في ذاتي . لو كنت أعرف كيف استفيد منها ، لما فعلت شيئاً قط إلا بهَدْي محبة هذا الإله الذي أبتغيه لأنه مُحرّك ارادتي . ولكني لا اعرف كيف استفيد

منهـا ، وتستوقفني التعلقات الانسانية التافهة : حب النجـاح ، حب المجد ، حب النساء ، حب المال .

يفسر لنا مالبرانش الأمر بقوله : ان حريتنا تكمن ، في نهـاية المطاف ، في طريقة استعمالنا لاهتمامنا . فاذا ركزت اهتمامي على مباهج النجاح والمجد والحب الانساني ، استعبدتني هذه المباهج وضللتُ السبيل. لكن ، اذا وجهت اهتمامي نحو هـذا الاله الذي يحرك ارادتي ، واذا رفضت التفكير الا في الخير المطلق والسعادة الابدية ، اذا فعلت ذلك رغم إغواء هاتيك المباهج فانني اتحرر من غوايتها . لقد تجنبتُ الوقوف عندما لا يستحق الوقوف ، واغتنمت الفرصة المواتيـة ، واستخدمت الحركة التي تسير بي الى بعيد .

بيد ان هذه الاستفادة من اهتمامنا ليست فعالة في حد ذاتها . انهـا تقتصر على مجرد ابتهال ، مجرد أمنية كلية ؛ ولكن شاء الله ان يتدخل بقدرته على الفعل ، إكراماً لهذه الأمنية . وهذا يكفي لان نكون احراراً ، على الرغم من ان كلّ فعلٍ صادرٌ عن الله . « كل انسان عاقل تماماً ، حر تماماً ، ويريد السعادة الحقة ، في وسعه ومن واجبه ، امـام كل غرض يجعـله يحس باللذة ، **ان يمسك حبه** وان يتفحص بامعان هل هذا الغرض هو الخير الحقيقي او هل الحركة التي تدفعه نحو هـذا الغرض تتفق تماماً مع الحركة التي تدفعه نحو الخير الحقيقي : فاذا لم يكن قادراً على إمساك حبه قبل تفحص غرض هذا الحب ، لم يكن حراً تماماً » . إننا « سادة اهتمامنـا » . وهذا كاف كي لا تهدد قدرة الفعل الربانية حريتنا .

٢ — **الحرية والعون الرباني** — بهذا الصدد ، يمكن تصور ثلاثـة مذاهب وثلاثة فقط ، في اعتقاد مالبرانش :

المذهب الجانسيني — أول هذه المذاهب هو المذهب الجانسيني القائل بالانتخاب منذ الأزل Prédestination . فالانسان لا يسعه ان يؤثر ،

بغير العون ، ولا يسعه ايضاً ان يقاوم العون . وبتعبير آخر ، ليس الانسان حراً . كتب مالبرانش يقول : إن نتائج مثل هذا المذهب مخربة بالنسبة الى الأخلاق والدين . « يخطر ببال أحد الصنّاع الماهرين ان ينحت دزينة من التماثيل الجميلة المشابهة له بوجه ما . ثم يصل رأس كل منها بهيكل الجسم بواسطة مفصلة معلقة خلف الرقبة ، وبهذه الوسيلة تُعطى التماثيل القدرة على تحريك رأسها . إنها قدرة حقيقية ، ولكنها تبقى دائماً في شكل قدرة ريثما يُشد حبل مربوط بلولب يمسك برأسها مستقيماً وفي الوضع الطبيعي ؛ لأنها جميعاً بحاجة الى هذه الدفعة المسبقة ، ولا تحني رأسها حتماً الا اذا شددنا هذا الحبل . وما ان ينتهي صنع التماثيل ، حتى يشد الصانع بالحبل الماسك باللولب فتحني جميع التماثيل رأسها وتؤدي له التحية . ويستمر في ذلك العمل خلال فترة من الزمن ، وتواظب هي على القيام بواجبها . حتى هذه الآونة ، يكون الصانع مسروراً من تماثيله التي أدت له ما كان ينتظر منها . ولكنه ، إذ يفكر انه ليس مديناً لها بشيء ، وان له عليها دالة وفي وسعه ان يصنع غيرها ، ومدفوعاً بهذه الفكرة يمر قبالة التمثال الأول دون ان يشد حبله . انه يمنع عن التمثال هذه الدفعة المسبقة التي تدفع الرأس الى الانحناء . وإذ يرى انها تمتنع هي ايضاً عن تأدية التحية ، يحطمها إرباً إرباً ويرمي بها الى النار . ويفعل نفس الشيء مع التماثيل الأخرى ، مستثنياً تمثالين او ثلاثة أدت له التحية لأنه لم يمنع عنها الدفعة المسبقة التي تجعلها تحني الرأس . فهل يحمل مسلك هذا الصانع طابع حكمة عميقة لا مثيل لها ! »

المذهب البيلاجي – ان المذهب البيلاجي من طبيعة اخرى . ويُعزى هنا للانسان اختيار حر . هذا الاختيار هو الذي يشرع بالقرار في كل حال من الأحوال . وبعدئذ فقط يتدخل العون لدعم النيات الحسنة فيعززها وينجزها . ولكن كيف يرضى مالبرانش بمذهب من هذا

النوع ؟ في هذا المذهب يقوم الانسان بالفعل ويساعده الله في فعله . ولكن هل في وسع الانسان ان يفعل اذا لم يكن يملك في ذاته القدرة على الفعل ، هذه القدرة المؤثرة الفعالة التي يمنعها مالبرانش عنه ؟

منهب مالبرانش – ان الجانسينية والبيلاجية على خطأ . يعتقد مالبرانش انه وصل الى الحل الذي يرضي الجميع . انه عكس النظرة البيلاجية . « ان الله هو الذي يولد الارادة ، ونحن الذين نساعد » . الله يفعل الارادة : ولكن ألا يسهم ، بعونه ، في فعل جميع مخلوقاته ؟ انه يُسهم في الحقيقة بواسطة عونه العادي ، إذ يبقي لديهم هذه الاندفاعة الى الفعل والى الخير اللامتناهي ، ونعني إرادتهم . انه يفعل ذلك بواسطة عونه الاستثنائي ، عون الهدى ، عون المتعة التي يبثها في النفس في بعض اللحظات . الا ان الفعل الرباني لا يولد تأثيراته بغير مساعدتنا . يجب ان نوافق موافقة حرة على حركة العون . يجب ان نصرف اهتمامنا عن الخيرات الظاهرية المضللة . يجب ان نثبت اهتمامنا على الخير الإلهي الحقيقي . « اننا نستطيع مقاومة العون » ولا ينقذنا الا بمعاونتنا الحرة . « إن لذة العون ليست ابداً لذة لا تُرد عادة . ففي وسعنا ان لا نتّبع أبداً ما توحي به من حركات صالحة ، وفي الغالب لا نتّبع هذه الحركات » .

٣ – **الحرية ومعرفة الله بالمستقبل** : بقيت عندنا معرفة الله بالمستقبل . فكيف نوفق هذه المعرفة مع الحرية الانسانية ؟ يعترف مالبرانش ان هذه أغمض نقطة في مذهبه . كتب يقول : « أعترف بأنني لا أفهم بوضوح كيف يتسنى للإله ان يعلم بأن إرادتي ستتخذ قراراً ، مع العلم بأنه يريد ان أقوم به بحرية ودونما تقيد بضرورة » . ولكن على اللاهوتي ان يقنع بعدم فهم كل شيء . ان العقل يبين لنا اننا أحرار ، وإن الله يعرف سلفاً جميع الأشياء . والدين يؤكد ذات الحقائق . علينا إذن ان لا نبحث أبعد من ذلك . وتبقى الحرية الإنسانية ، بهذا

الصدد ، لغزاً من الألغاز . ولكن اللغز ليس بالضرورة مخالفاً للعقل . إننا نجهل اشياء كثيرة . فهل هي نتيجة لذلك باطلة أو غير قابلة للتصديق ؟ « انا لا أزعم إذن أبداً أنني أفسر بوضوح كيف نرى الله بيقين تام القرارات الحرة غير الاجبارية والصادرة عن ارادتنا ، ولا أزعم انني أجيب على الصعوبات التي تعترض القدرة على قراءة ما في الصدور ، والتي لم يمتنع الكاثوليكيون أبداً عن نسبتها الى الإله . انني اعترف بوهن فكري وبحدوده » .

الا نملك جواباً على كل شيء في هذه المرة ؟ اننا ما زلنا لا نملك ذلك . وليس الله معذوراً تماماً . ويظهر نفس الشك ثانية بصورة مقلقة . « يريد الله خلاص الجميع » ، حتى خلاص الكفار . ويقسم بذلك على لسان أحد انبيائه . انه رب الافئدة ، وفي وسعه ان يهب الطالحين من لدنه عوناً كافياً لهدايتهم **بكل تأكيد** ، لأنه يعرف درجة العون اللازمة ، ومتى يجب ان يوافي بها الآثمين لهدايتهم الى سبيل الدين » . فلماذا اذن لا يفعل ذلك ؟

يجيب مالبرانش بقوله : ان الله لا يتدخل لهداية الآثمين في الوقت المناسب ، لانه لا يتصرف ابداً بمشيئات خصوصية . فقد وضع نواميس تواصل الجواهر ، بصورة نهائية . وبعدئذ ، تقيد بها تقيداً دائماً ، وهذا هو المسلك الوحيد اللائق بمقامه كصانع . ووضع ايضاً نواميس عامة خاصة بتوزيع العون ، يتقيد بها في استمرار فيما يتخذ من قرارات. فالمطر يتساقط على رمال الصحراء كما يتساقط على الاراضي الخصبة ، لان الله يمتثل للنواميس التي حددها للطبيعة . ولأنه يمتثل لنواميس العون ، يشمل بعونه الافئدة الضالة كما يشمل الافئدة الورعة ، ولا يمس أحياناً الافئدة الصالحة التي لا تستطيع شيئاً بغير هذا العون . وفي سبيل فهم الطبيعة كلها ، ينبغي ولا شك ان نعرف النواميس الاربعة الخاصة بتواصل الجواهر . ولكن لا بد ايضاً من معرفة نواميس العون . هناك

ناموسان : فقـــد شاء الله ان ُتعتبر رغبات الملائكة ورغبات يسوع المسيح بالنسبة اليه وضمن بعض الشروط ، كعلل طارئة موجبة للفعل . هكذا تملك الملائكة سلطاناً معيّناً على الاجسام ، ويملـك يسوع المسيح سلطاناً معيناً على النفوس وعلى كل الأشياء . بذلـــك ُتستكمل أفـكار ديكارت و ُيفسَّر كل شيء .

●

مشكلة الأخلاق

نتيجة لذلك ، تبنى في الوقت نفسه النظرية الاخـــلاقية التي تفتقر اليها فلسفة ديكارت .

لا يسع الانسان ان يتمنى سوى سعادتـــه . ولكن السعـادة التي يريد ، لا يمكن ان تأتيه الا من عند الله . فكيف يحصل عليها ان لم يقم بما هو لازم لمرضاة الله ؟ ان المشكلة تصبح والحالة هذه ، كما يلي : كيف نرضي الله ؟

يجيب مالبرانش في كتابه **رسالة في الأخلاق** : أحبب اولئك الذين يتشبهون به و « بنسبة تشبههم به » . انه لا يحب سوى هذه الفئة . وفن الحياة كله مرتبط اذن بحل هذا السؤال الوحيد : مـــا العمل للتشبه بالإله ؟

ما العمل للتشبه بالاله ؟

على هذا السؤال يجيب مـــالبرانش بقوله : « لا يسعنا ان نرضي الله اذا لم ُنرد ولم نحب ما يريد وما يحب » . فماذا يريد الله وماذا يحب ؟

لقد بيّنتْ لنا الماورائيات بشكل كافٍ ان إدراك الله لا ُيظهر له الحقائق النظرية الخالدة فحسب ، بل ُيظهر له ايضاً الحقائق النظامية ، ونعني حقـــائق النظام الأخلاقي الخالد . هذه الحقائق خـــاصة بـ : ١ً – درجة كمال الاشياء ؛ ٢ً – درجة الاعتبار الذي يجب ان نوليـه

اليها بسبب كمالها ذاته . لا يخلق الله العـالم ويوجهه على هذه الصورة ، إلا لأنه ينظم مسلكه بموجب هذه الحقائق النظامية . فاذا مـــا اردنا رضـا الله وجب علينا ، نحن ايضـــاً ، ان نفكر تفكيراً مستمراً في درجة كمالات الأشياء ، وان نوجه مسلكنا على هذا الضوء .

لذلـك يُعتبر اي مسلك آخر خرقاً حقيقياً للمقدسات . ان حريتنا تقتصر على ابداء تمنيات عاجزة في حد ذاتها . والله هو الذي يصنع كل ما قر عليه قرارنا ، وذلك بقدرته على الفعل . أليس جريمـة إذن ان نستغل قدرة الفعل الإلهي في تنفيذ أفعال مخالفة للأفعال التي يريدنا ان نقوم بها ؟

لا يعتبر اذن تصرف الانسان تصرفاً حسناً إلا اذا بنى سلوكه على حب النظام ليس غير . يمكننا في الحقيقة ان نقوم بأعمال كثيرة تستحق الثواب ظاهراً ، ولكن من أجل دوافع تلغي قيمتها : كأن نعطي الفقراء بدافع الزهو او التباهي او فقط بدافع الشفقة الفطرية ، وكأن نكون شجعاناً بدافع الطموح او المزاج المشاكس او لأننا تجرعنا الخمرة ، وكأن نكون حلماء بدافع الخمول او الكبرياء او برودة الأعصاب . من يتصرف على هذه الصورة لا يستحق فضل الله . وفيما بعد قال الفيلسوف كنط ان مسلكَ مثلِ هذا الشخص يبقى في نطاق الشرعية لا في نطاق الأخلاقية . لا يكون العمل أخلاقياً الا اذا صدر عن تبصر واختيـار وحرية ؛ حباً بالنظام ، وحباً بالعقل الأسمى .

هنـــا يكمن الحب الإلهي الحقيقي . انه لا يكمن في حب الله بجماع النفس على طريقة مذهب المحبة الربانية الخالصة ، وفي عمل أي شيء كان . انه يكمن في التصرف في كل حال من الاحوال ، مُتـّخذين الله كأنموذج ، آخذين درجـة كمال الأشياء بعين الاعتبار منظمين إجلالنا واحترامنـــا وحسن التفاتنا بناء على هذا الاعتبار وحده .

تلك هي الاخلاق ، تلك هي الفضيلة ، تلك هي الوسيلة المحققـــة

لانضباط المسلك الفردي والمسلك الجماعي . وان مالبرانش يشرح مفصلاً نتائج مذهبه ، ويبين لنا كيف يجدر بنا ان نتصرف بالنسبة الى الله ، وبالنسبة الى بقية البشر ، وبالنسبة الى الدولة ، وبالنسبة الى الأسرة . يكفينا ان نضرب مثالين على طريقته :

مثال أول :

التعايش مع الآخرين

كيف ينبغي لنا ان نعيش مع الآخرين : يجيب مالبرانش بقوله : إن النظام يتطلب منا ان نقيم معهم مجتمعاً . ولكن يجب ان لا تكون غاية هذا المجتمع المصالح الخصوصية ، يجب ان يكون مجتمعاً من الفاضلين المجتمعين للامتثال لنظام الرب ومشيئته . لذلك ، نحن مدينون للبشر جميعاً بالإجلال والاحترام وحُسن الالتفات . ولكن يجب ان نجعل هذه المشاعر متناسبة مع فضل كل شخص . ثمة فضائل فطرية : المزايا الفكرية والجسمية النافعة . وثمة فضائل حرة تتعلق بحسن استعمال الفرد لحريته . وهناك فضائل خاصة بالدولة ، وتتعلق بالأعباء المفروضة على كل شخص . وفضائل دينية ، وتتعلق بالمهمة التي يؤديها كل فرد في الكنيسة . يجب ان نكيف تصرفنا تبعاً لتسلسل هذه الفضائل . والدين أهم هذه الأشياء جميعاً . ويزداد سمو الفضائل بازدياد طابعها الديني . بناء على ذلك ، يستخلص مالبرانش النتائج . فالنبيل الكبير الذي يعامل حصانه أحسن من معاملته للسائق لا يتقيد بتسلسل النظام ، لأن السائق انسان وهذه الصفة تجعله أكمل من الحصان . والشخص الذي يقدر العالم الكبير اكثر من تقديره لرجل الإرساليات المتواضع لا يتقيد بتسلسل النظام ، لأن العلم لا يفيد الدين الا قليلاً ، اما هداية القلوب فغاية أساسية بالنسبة الى الدين .

مثال آخر : التنظيم السياسي

كيف يجب ان نخطط النظام السياسي ؟ في العالم سلطتان منحهما الله

السيادة : الكنيسة والدولة . ولكن تقع على عـاتق هـاتين السلطتين واجبات مختلفة . « ان مهمة السلطة المدنية إبقاء المجتمعات المدنية . ومهمة السلطة الدينية إقامة وابقاء المجتمع السماوي الذي يبدأ على الأرض ولا ينتهي أبداً » ... وبما ان المجتمع السماوي أكمل من المجتمع المدني ، لذلك « تتبع الدولة الكنيسة ويجب ان تسهر على خدمتها اكثر ممـا يجب ان تعمل الثانية لمجد الأولى وحتى لبقائها » . علينا اذن ان نطيع السلطان طاعة تامة ، لما يتمتع به من مرتبة ، ونحن مدينون له بالاحترام الكامل السلبي . « سواء وضع الحاكم أم لم يضع نصب عينه إعلاء شأنه الدائم بالعمل من أجل الأبديـة ... فليس من شأن الأفراد انتقاد مسلكه . نحن مدينون له بالطاعة في كل شيء مهما تكن مرتبتنا حتى في الكنيسة ، ولكن بشرط ان لا يتطلب اي شيء الا بنـاء على الحقوق الطبيعية التي تـأتيه عن وصايته الصادرة عن الإله » . لذلك ، على الرعية ان « تطيع طاعة عمياء حينما لا يتعلق الأمر الا بمصلحتهـا الخاصة » . ولكن ثمة حالة يمكن فيها للرعية وينبغي لهـا ان تفعل العكس ، وذلك حينما تأمر الدولة بشيء « ضد الله نفسه او ضد السلطة الممثلة له » . حينئذ ينبغي للرعية ان تقف ضد السلطان المجرم . ينبغي لها ان لا تتردد في شق عصا الطاعة عليه ، حتى ولا في الإطـاحة بحكمه . ولا وجود لحق الثورة الا صيانةً للكنيسة .

نظرة عامة أخيرة

تلك هي الخطوط الأساسية في فلسفة مالبرانش . إنها أهل للاعتبار في حد ذاتها . ولا أدري هل وجد قط في فرنسا فيلسوف **بذل جهوداً** اعظم في سبيل بناء مذهب كامل لا عيب فيه . لقد أراد مالبرانش ان يبني صرحاً فكرياً بحيث اذا نُظر اليه من زاوية معينة استحـال على اكثر المناظرين تعنتاً ان يدلي بأي اعتراض لا يتلقى رداً عليه في الحال ،

وأن يطرح أي سؤال دون ان يقع على مبدأ كفيل بأن يمده بحل شاف . لقد تمرس بمذهب ديكارت وبمعرفة الافكار التقليدية الكاثوليكية والمدرسانية وبالمجادلات التي كانت قائمة من حوله بين الجانسينيين واليسوعيين، وبين المفكرين التقليديين وانصار مذهب المحبة الإلهية الخالصة ؛ أجل لقد تمرس بذلك كله حتى اعتقد اعتقاداً صادقاً انه نجح في مهمته ورد على جميع المعضلات القائمة او حتى القابلة للتصور .

ومع ذلك لم تلق فلسفته ما أمل لها من نجاح . كان يأمل ان يوفق جميع الاذهان القادرة على اجراء محاكمة سليمة . ولكنه لم ينجح سوى في تأليبها ضده . فقد أثار حفيظة « أرنو » الذي تابعه بانتقاداته طيلة حياته . وكان حكم بوسّويه فيه على جانب من القساوة . ولم ينجح مالبرانش في اقناع فينيلون، ووُصف بأنه حالم خيالي مجنون، وعاش في جو من الحذر، في جو من الاضطهاد تقريباً .

بيد ان هذا لا يمنع ان مذهبه يمثل التيار الفكري الاساسي الذي ظهر في فرنسا بعد ديكارت . فقد بقي باسكال آنذاك منعزلاً تقريباً، لأن الكاثوليكية التقليدية لم تكن لتتفق مع التشكك الذي استمد منه باسكال حججه الأساسية . والمشكلة التي طرحها مالبرانش هي التي كانت حقاً مسيطرة على الأذهان . والحقيقة أن التوفيق بين عقلانية ديكارت والعقلانية الكاثوليكية التقليدية المستهدية بأحكام الدين من جهة، وجمع فيزياء ديكارت ولاهوت القديس أوغسطينوس والاخلاق المسيحية في مذهب واحد من جهة اخرى، كانا الشغل الشاغل لمعظم المفكرين الماورائيين الفرنسيين في هاتيك الحقبة التاريخية .

ينبغي لنا ان نعتقد بأن المهمة لم تكن سهلة . ولقد اضطر مالبرانش نفسه، رغم تأثره بأفكار ديكارت، الى ان يلتمس في الوحي المنزل وحده ما ينير عقله، في إحدى مراحل انتاجه . كما اضطر منافسوه

جميعاً ، عاجلاً ام آجلاً ، الى الاقرار بما يلي : إنهم ممسكون بطرفي سلسلة الحقائق ، ولكنهم لا يرون وسط هذه السلسلة .

فاذا كانوا لا يرون وسط السلسلة ، أفليس ذلك لانه غير موجود ؟ لقد ازفت الساعة التي لم يعد فيها أبرز المفكرين الفرنسيين يترددون في طرح هذا السؤال على أنفسهم .

القِسمُ الثاني

تيارات الفكر الفلسفي
في
القرن الثامن عشر

مقدمة القسم الثاني

اكتشف مفكرو عصر النهضة كلمة السر التي كان لا بد من التفوه بها لإيقاظ البحث الحر من غفوته ، لإيقاظ « المكنسة السحرية » . وقد استخدمه ديكارت لتهديم الآراء المدرسانية في حقل الطبيعة ، ولكنه اعتقد انه يستطيع تأكيد الافكار الاساسية المسلّم بها فيما يتعلق بالفكر والإله ، وذلك بإعطائها أساساً جديداً . اما باسكال فحاول ان يوقف التخريبات التي كان يعتبرها تخريبات رهيبة ، وسعى الى قلب الفكر الناقد على نفسه ، وذلك لصالح إيمان عملي واختياري . واعتبر مالبرانش ومنافسوه انفسهم اكثر مهارة ، ففتشوا عن مذهب عقلاني تتمازج فيه آراء ديكارت والأفكار التقليدية . بهذه الصورة أملوا في اعادة الفكر الناقد الى رقاده ، بتلبية مطالبه تلبية تامة . ولكنهم لم يكونوا جميعاً سوى لفيف من السحرة المتتلمذين . ان تنبيه الفكر الحر من السهولة بمكان ، ولكن كيف السبيل الى ايقافه ؟ فبدلاً من الرضى بالاستعفاء على طريقة باسكال ، او بالمحاولات التوفيقية على طريقة مالبرانش ، ازداد البحث الحر بعدهما جرأة واندفاعاً ، واصبح شديد التطلب ، يحمل على كل شيء .

لا شيء اكثر دلالة في هذا الصدد من الحركة الفكرية التي ظهرت في فرنسا منذ نهاية القرن السابع عشر حتى الثورة الفرنسية .

ثمة شيء يلفت الانتباه أولاً : جرأة التأمل الحر المضطردة في المسائل الدينية . ان معظم كبار المفكرين الفرنسيين في القرن السابع عشر كانوا يضعون بعض القضايا التقليدية فوق النقد . وكانوا يعتبرون عدة قضايا ماورائية واردة في الكتب المقدسة وعن طريق المجامع المقدسة وآباء الكنيسة ، قضايا غير قابلة للمس . وكانوا يقبلون قوانين الانجيل الأخلاقية وتفسيرات الكنيسة لها ، بلا نقاش . ومهما اشتطوا في حرية التفكير ، كانوا يتوقفون عند حافة هاوية الانكار . ويُعتبر المفكر اليهودي ، سبينوزا ، في طليعة الذين استعملوا طريقة أخرى ، ففحص الكتب المقدسة وما جاء فيها من قضايا ، وانتقدها انتقاداً فلسفياً تاريخياً قاسياً ، وخلص الى القول بوجود شيء إلهي فيها ، شيء واحد فقط : الأخلاق . والباقي كله من صنع الانسان . الباقي كله محض أساطير . وانتهج بايل منذ القرن السابع عشر طريقة مماثلة ، فروى ما ظهر من آراء مختلفة حول المسائل اللاهوتية ؛ وقابل فيما بينها وألمع الى سخفها المشترك ، مكرراً بسخرية لاذعة هذه اللازمة : « كل ذلك مخالف للعقل ، ولكن لحسن الحظ نملك الايمان » . بهذه الصورة ، قدم للسلف عناصر برهنة ملحة مستعجلة ، غرف منها مفكرون أمثال : فونتينيل ، مونتسكيو ، فولتير ، ديدرو ، لامتري ، هلفيسيوس ، دولباخ ، غريم ، بملء أيديهم . ها هي ذي فتشية الوحي المنزل تتلقى الضربة في الصميم . فلم يعد الفكر الناقد المتحرر من إساره يهاب شيئاً.

لم يعد ايضاً يشعر بالهيبة حتى إزاء ديكارت الذي طالما أسهم في تحريره من القيود . كانت فلسفة ديكارت قد اصبحت في نظر بعض تلامذته معتقداً بكل معنى الكلمة . وبدت مبادئه لهم غير قابلة للمس ، مثلما بدت الأفكار المدرسانية لكثير من الأذهان قبل ديكارت . ولكن الفكر الناقد المتحرر كان يعتقد بوجوب إعادة النظر في آراء ديكارت وفي الأفكار التقليدية نفسها . ولم تعد الفئات المفكرة تميل الى

طريقته ، ولا الى نظريته في الفكر ، ولا الى النتائج التي كان تلامذته قد ربطوها بمبادئه ، سواء أكان ذلك في حقل الأخلاق ام في حقل السياسة . كانت آلهة الفلسفة آنذاك آلهة انكليزية : باكون الذي كان يُعتبر المفكر الكامل في ميدان التجربة ، ونيوتون الذي كان يُعتبر المجدد الكبير في ميدان العلوم الطبيعية ، ولوك الذي كانت تُنسب اليه معرفة الفكر الحقة . ونشأ عن ذلك انهيار رهيب انتقلت عدواه تدريجياً : انهيار كل الأفكار المسَّلم بها في الفلسفة الدينية ، في فلسفة الطريقة ، في فلسفة الطبيعة ، في فلسفة الفكر ، في فلسفة الأخلاق ، في فلسفة السياسة .

اخيراً ، تبدلت لهجة الفلسفة نفسها تبدلاً غريباً ؛ فنطقت مع ديكارت بلسان علمي رزين ؛ ومع باسكال ، اطلقت صيحات القلق ؛ ومع مالبرانش ، بوسّويه ، فينيلون ، اصبحت عذبة فصيحة . وبعدئذ تزَّيتْ ، خلال القرن ، بزي نساء المجتمع وصارت شديدة الاناقة والظرافة في البدء ، ثم اصبحت غارقة في الدموع والرقة المتصنعة . وتحولت البرهنة الى مناظرة ، وانشحذت كالخنجر ، بل اكثر : لقد اصبحت خليعة العذار مجاراة لروح العصر ، وطمعاً في التأثير العام . وكان بايل من قبلُ قد نظّم الاعراف في ملحوظات قاموسه ، وشرع يعالج المسائل الاخلاقية الجدية ، استناداً الى امثلة خليعة . وسرعان ما اصبح ذلك زياً دارجاً لدى الجميع ، باستثناء كوندياك وروسو وبوفّون .

انها لحركة رائعة بقوة مساعيها ونتائجها ، فجُندلت المعتقدات الراسخة ، وبنيت النظريات العقلانية المزعومة ، على عجل وبسذاجة بالغة ، وهُدمت مجموعة الافكار التي كانت تمد المجتمع بسياجه وهيكله . فاذا ما جاءت ظروف اقتصادية وسياسية تزعزع اركان المجتمع ، انهار كل شيء دفعة واحدة .

الفصل الأول

انهيار الفلسفة الدينية
في القرن الثامن عشر

١ – فولتير والديانة المسيحية

ان بايل هو الذي قدم الموضوعات التي استخدمها فلاسفة القرن الثامن عشر ضد المعتقدات الدينية التقليدية . ولكن فولتير هو الذي شرحها شرحاً مفصلاً ببراعة عظيمة ونجاح كبير . فلنتوجه اليه اذن لمعرفة هذه الموضوعات .

لقد اعلن سبينوزا ان في العهدين القديم والجديد L'Ancien et le Nouveau Testaments شيئاً جديراً بالحياة : الاخلاق . اما ما يرويانه من أشياء أخرى فغير قابل للتصديق . ويكرر فولتير[١] قائلاً : « الاخلاق صادرة عن الاله : انها متشابهة في كل مكان ؛ واللاهوت صادر عن البشر : انه متباين في كل مكان ويستحق السخرية ». فلنقدر اذن الاخلاق الواردة في الكتب المقدسة حق قدرها : انها الاخلاق الخالدة . اما

(١) راجع فولتير : حياته ، فلسفته ، منتخبات .
سلسلة « زدني علماً » رقم ١٩ – منشورات عويدات .

الاشياء المنزّلة المزعومة وتعليقات المجامع المقدسة وآباء الكنيسة فلنلق بها الى سلة المهملات. على الكتاب المقدس « ان يصنع مسيحيين لا فلاسفة ».

كيف يبرر فولتير هـذه النظرة ؟ ان حججه موزعة في مجموع انتاجه[1]. فاذا ما صنفناها وجدناها مؤلفة من نوعين من الحجج : بعضها موجه ضد الكنيسة ، وبعضها الآخر موجـه ضد المعتقدات المسيحية التقليدية نفسها.

الحجج الموجهة ضد الكنيسة

ان الكنيسة تصرح بأن الافكار التي جاء يسوع المسيح مبشراً بها على الارض أمانة في عنقها. وتتطلب ، لهذا السبب ، ان يُقر كل فرد بسلطانها ويمتثل لوصاياها. لا شيء اكذب من هذا المزعم. فليس من علاقة ابداً بين مبادىء يسوع ومبـادىء الكنيسة. « امسكوا الإنجيل بيد ، وهذه المبادىء باليد الاخرى ، وانظروا هل من مبـدأ من هذه المبادىء في الانجيل ، ثم احكموا هل المسيحيون الذين يعبدون المسيح هم على دين المسيح ». انها موضوعـة يفصلها فولتير متقصيـاً الكلمة الجارحة والسخرية الذابحة. « فالمسيح لم يقل قط في الأناجيل : لقد جئت وسأموت كي اجتث المعصية الاصلية. ان امي بتول. وان جوهري وجوهر الله واحد ، ونحن اقانيم ثلاثة في الله. وان لي طبيعتين وارادتين ، ولست الا شخصاً واحداً. لست أباً ولكني والآب شيء واحد. فأنا هو ولست هو. وسيصدر ثالث الثلاثة عن الآب فـيما يعتقد اليونانيون ، وعن الآب والابن فيا يعتقد اللاتينيون. كل الكون صائر الى الهلاك الأبدي ، وأمي معه ، ولكن امي ام الله. آمركم ان تضعوا – بالنطق – في كسرة خبز صغيرة ، جسمي كـله ، شعري ،

---

(١) إرجع خاصة الى القاموس الفلسفي وبعض رسائل القدح والذم : قضايا زاباتا ، الله والبشر ... الخ.

أظافري ، لحيتي ، بولي ، دمي ، وان تضعوا في ذات الوقت دمي على حدة في كأس نبيذ . اذكروا ان الفضائل سبع ، اربع أصلية Cardinales وثلاث إلهية Théologales ، وان الخطايا الرئيسية ليست سوى سبع ، كما ان الآلام سبعة ، والسعادات سبع ، والسموات سبع ، والملائكة أمام الله سبعة ، والاسرار سبعة هي علامات منظورة عن أشياء غير منظورة ... » ان المسيح لم يقل شيئاً من ذلك كله ، ليس هذا فحسب بل انه لم يفكر قط فيه . ولو قيض له ان يرجع بيننا فكم سيكون غضبه شديداً وكم ستكون دهشته عظيمة !

وماذا سيقول حينئذ في عادات أولئك الذين يصرحون بأنهم ممثلوه في الأرض ؟ فالمسيح استنكر التفاوت في الدرجات بين الكهنة ، ولكن الكنيسة تقوم على التسلسل الكهنوتي : البابا والمطارنة ورؤساء الأديرة يأمرون وينهون على هواهم ، وصغار الكهنة لا يملكون سوى حق الارتجاف والطاعة . والمسيح استنكر الغنى وأشاد بالفقر . ولكن البابا والمطارنة ورؤساء الأديرة يرفلون في بحبوحة من العيش ، باستثناء صغار الكهنة الذين يحيون حياة بائسة ويموتون جوعاً . والمسيح جعل من الخشوع والندامة أم الفضائل . ولكن البذخ والأبهة يتراءيان في عربات كبار رجال الاكليروس ولباسهم ومواقفهم . والمسيح امتدح صفاء القلب وأطرى سلامة الفكر ، ولكن كهنته يقطعون على أنفسهم عهداً بالعفة لا يستطيعون التمسك به ، ويتماحكون في تفننات لاهوتية مخيبة وغير مجدية . ولقد ابتدعوا فن حل مشاكل الذمة الذي يسمح بارتكاب كل الجرائم ضمن بعض الشروط ، بل يوصي بها في بعض الحالات . والمسيح أعلن ان السعادة لمحبي السلام ، وبارك روح المحبة والغفران . ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وخلقت معه الحروب : حرب ضد المنشقين ، حرب ضد الهراطقة ، حرب ضد البروتستانت ، حرب ضد الجانسينيين ، حرب ضد كل من تسول له نفسه بأن يكون محمدياً أو

يهودياً أو مفكراً حراً . ويقدر فولتير عـــدد الأشخاص الذين ذهبوا ضحيـــة الكنيسة بعشرة ملايين نسمة على الأقل . فـــأين هي الروح الانجيلية في هذا كله ؟ يا لهم من ممثلين فريدين ليسوع المسيح ، هؤلاء الممثلين الذين يخالفون بكل حركة من حركاتهم ما جاء في تعاليمه ووصاياه .

الحجج الموجهة ضد المعتقدات بالذات

لعل الكنيسة أضاعت المغزى الحقيقي الكامن في المسيحية ، هـــذا مع العلم بأن هذه الديانة غير باطلة . ولعل الكنيسة لا تتحلى بالصفات المسيحية ، مع ان المسيحية دين حق . ولكن فولتـــير يجيب بقوله : ان المعتقدات المسيحية مرفوضة .

تستند هذه المعتقدات في مجموعها الى بديهية أساسية تقول إن الله اختار الشعب اليهودي وفضله على العالمين ، ونزّل عليـــه الحق رسالة وهدى للناس . فعل ذلك أولاً لما تجلى لموسى عند طور سيناء ، وفعل ذلك ثانية لما تجسد في شخص يسوع المسيح . فهل هذه الأمور حقائق ؟ هل يتحلى الشعب اليهودي بشمائل « الشعب المختـــار » ؟ أليس هـــذا الشعب ، في نهاية المطاف ، « شعباً كغيره من الشعوب » ؟ ان فولتير يحرص على اثبات هذا الرأي الأخير بعشرين طريقة مختلفة .

فلنفحص اولاً تاريخ الشعب اليهودي ، من جهة ما هو تاريخ . فهو لا يُظهر هذا الشعب في وجه براق . فطوراً يُكتب له الظفر : وحينئذ يصبح شرساً يفتك بالمغلوبين ، ويبطش بالرجال والنساء والاطفال بنشوة جنونيـــة ؛ وطوراً يُكتب له الخذلان : وحينئذ يستحق الأسى والرثاء وهو في أغلال العبودية المؤلمة في مصر وآشور وفينيقيا . ليس هذا الشعب بالشعب العظيم . انه « وضيع » ، « سافل » ، كان في البدء مجموعة من قبائل الساميين الرحل ، واستقر اخيراً في ارض فقيرة ، جافة ، قاحلة بالأحرى . وليس في ذلك كله ما يدل على وجود اصطفاء إلهي .

لذلك لا تستمد المسيحية براهينها من هذه الوقائع ، بل تأخذها من

بعض روايات التوراة . ان الكتب المقدسة تروي في الحقيقة حكايات توحي بقضايا تشويش الفكر . فيبدو ان أرض فلسطين كانت دائماً وفي كل لحظة مسرحاً لتدخلات ربانية : تجليات الرب على موسى مثلاً ، معجزات خيالية كمعجزة سقوط جَرَش ، نبوءات خارقة يُكتب لها التحقق في النهاية . مثل هذه الظاهرات لا تحدث ابداً في عالمنا ، كيف اذن لا نعتبر الشعب اليهودي شعباً مفضلاً اذا كان الكتاب الذي يتضمن تاريخ هذا الشعب ، يروي ما حدث بوجه الضبط ؟ ولكن هل يرويه حقاً بوجه الضبط ؟ تلك هي المشكلة التي تراءت من قبلُ لمفكرين أمثال سبينوزا ، ريشار سيمون ، بايل . ونعني معرفة أي قيمة تاريخية في وسعنا ومن واجبنا ان نعزوها الى التوراة والانجيل .

قيمة الكتاب المقدس التاريخية

ثمة سؤال أول يُطرح بصدد كل سرد تاريخي : ما هي درجة صحته ؟ ان قسماً بأكمله من العهد القديم Ancien Testament يُعتبر بأنه حرر بيد موسى نفسه . فاذا صح ذلك أصبحت قيمته الوثائقية عظيمة جداً ، فهل هذا الأمر صحيح ؟ ان فولتير يجيب بالنفي . اولاً ، ان موسى لا يتحدث فيه عن نفسه الا بصيغة الغائب à la troisième personne . فاذا لم يكن ذلك دليلا كافياً ، فانه على الأقل قرينة على عدم الصحة . ثم ان المؤلف يُصرح فيه بأنه يكتب « من وراء نهر الأردن » ، ولكن موسى لم يعبر الاردن طيلة حياته . كما ان مواقع عدة سُميت في الكتاب بأسماء لم تُطلق عليها الا بعد وفاة موسى بقرون كثيرة ، وهذا ما يدعو الى الدهشة الكبيرة . ولكن المفاجأة العظمى ان موسى يروي فيه قصة وفاته بشتى ظروفها وتفاصيلها النهائية . ويدعونا فولتير الى إجراء تحقيق مماثل بصدد سائر نصوص الكتاب المقدس . فكثير منها لا يصمد أمام البحث والتمحيص ، مثلاً ما مدى صحة سِفر أيوب ؟ إنه يختلف في لهجته ومجراه ومغزاه اختلافاً تاماً

عن باقي النصوص المقدسة ، فنرى فيه ذكراً لشخصٍ لم يُسمع باسمه قط من قبل . ولماذا تُعتبر الأناجيل الاربعة التقليدية منفردة بالصحة ؟ فلدينا عدة اناجيل اخرى لا تقل عن الاولى في قيمتها الظاهرية . وأي ثقه نولي روايات لم يسردها شهود عيان منزهون عن الغرض ، بل تبدو كأنما كتبت بعد انقضاء عدة قرون على الأحداث المروية ، بناء على أقوال متوارثة اسطورية تنوقلت من فم شرقي الى أُذن يهودي ؟

فلنمتنع مع ذلك عن اطلاق حكمنا ، ولنقبل بصحة النصوص المقدسة . لكن هل سنصدق ان الله أملى بعضها وأوحى ببعضها الآخر ، وأنها جميعاً على الأقل ممهورة بطابعه وخاتمه ؟ حينئذ ، يا لها من نتائج غريبة !

اذا كان الله هو الذي نزّل التوراة فلا بد انه شديد الجهل . انه لا يعرف شيئاً عن الفيزياء . ألا يبين ان النور كان[1] أولاً ، وبعدئذ كانت الشمس ؟ ألا يؤكد ان الفلك يتكون وسط المياه ، في حين لا وجود للفلك Firmament ولا نعلم أي مياه يعني ؟ ألا يجزم ، خلافاً لكل نتائج العلوم ، ان الأرنب حيوان مجتر Ruminant ؟ أضف الى ذلك انه جاهل بالجغرافيا . فما القول بجنات عدن يخرج منها نهر عظيم يتفرع الى أربعة انهر : دجلة والفرات ... الخ ويجري رابعها في بلاد الحبشة ، وبالتالي لا يسعه ان يكون الا نهر النيل الذي يبعد منبعه ألف فرسخ عن منبع الفرات ... وهو اكثر جهلاً بالتوقيت الزمني . فقد أملى على اثنين من ممثليه سلاسل عن نسب المسيح متباينة تمام التباين . فهل سنقتنع بذلك كله بسهولة ؟

علينا ان نقتنع بما هو اسوء . فهذا الإله الاخلاقي الى ابعد حد ، كيف نتصور انه يوحي الى انبيائه بأحمق الافكار وأدنسها وأفجعها .

---

(١) كان : بمعنى وجد ، خلق .

وكيف نعلل أمرَه حزقيال بأن يأكل السُّحاء ، وان يوثق نفسه ويبقى مضطجعاً تسعين يوماً على الجانب الايسر واربعين يوماً على الجانب الايمن، وان يأكل خبزه مغطساً ببرازه ? كيف نعلل أمرَه احد انبيــائه بأن يعقب طفلاً من مومس » ، وان يضــاجع امرأة متزوجة سبق لهــا ارتكاب الخيانــة ? » كيف نعلل حظوة ابراهيم الذي نستهجن مسلكه المشين : « إن ابراهيم ، أب المؤمنين ، اظهر زوجته الجميلة سارة بمظهر الأخت ليقع ملوك مصر في شباكها ويقدموا له الهدايا . فيــالقبح عمل من يبيع زوجته ! » كيف نعلل رعاية الله للمكر الفاضح : « فقد حلت بركته على يعقوب الذي خان اباه اسحق وسرق حَماه » . كيف نعلل حظوة افظع المجرمين لدى يَهْوَه ? « أخبروني أي جريمة قتل اقرب الى الله ، أقتلُ القاضي أحود ، ام قتل داوود الذي أمر بالقضاء على أورياح ، ام قتل سليمان الطوباوي الذي كانت له سبعمائة امرأة وثلاثمائة خليلة ، وقتل أخاه لا لشيء إلا لأنه طلب منــه امرأة واحدة » . ياإله ابراهيم ، يا إله اسحق ، ياإله يعقوب - كما ينادي باسكال - هــل قمت بذلك كله وهل شملت ذلك كله برعايتك ? أأنت الذي عنيت بتعليم العبرانيين الذهــاب الى المرحاض في الصحراء ، ونسيت ان تعلمهم في ذات الوقت « خلود النفس وعقاب الحياة الاخرى » ?

ويخلص فولتير الى القول : كلا ان التوراة لا توحي بأنها كتاب املاه الله ، بل توحي بأنها كتاب وضعه « سكير جاهل في مكان من أمكنة السوء » .

ولكن هــــذا ليس سوى غيض من فيض ، فلنتناول بيدنا التوراة والانجيل وشروحات الكنيسة ، ولنتساءل ما درجة صحة الوقائع المروية والقضايا التي يوحي بها ?

وقائع التوراة

كم في التوراة من تأكيدات غير جديرة بالتصديق ! فما القول « بملائكة

يقعون في شباك هوى بنات حواء » ويعقبون منهن جيلاً من العمالقة ؟ وما القول « بالطوفان وبالشلالات المنهمرة من السماء التي ليس فيها شلالات مطلقاً ، وبالحيوانات الآتية من اليابان وافريقيا وأميركا والأصقاع الجنوبية محبوسة في صندوق كبير ومعها مؤونتها من الشراب والطعام لمدة عام ، بغض النظر عن الفترة التي كانت الأرض خلالها رطبة جداً ولم يكن في وسعها ان تنبت شيئاً لغذاء هذه الحيوانات ؟ » وما القول ببرج بابل الشهير ؟ « أكان يرتفع حتى الزُّهرة أم حتى القمر على الأقل ؟ » وما القول في الملائكة الثلاثة الذين قدّمت ساره لطعامهم « عجلاً بتمامه » والذين وجب حمايتهم من محاولات قوم لوط المشينة نحوهم ؟ وما القول بمكوث اليهود في مصر الذي استمر اربعمائة عام ، في حين ان علم التأريخ الزمني لا يسعه ان يوجد اكثر من مائتين وخمسين عاماً ؟ وما القول بقصة موسى كلها ، من الاستحمام في نهر النيل حيث لا يستحم احد بسبب التماسيح ، حتى حكاية العجل الذهبي الذي « حُول الى رماد » وسط الصحراء ؟ وما القول بمعجزة الاردن ، هذا النهر الذي يبقى دائماً في حالة الجفاف ، وبيوشع الذي اوقف الشمس الساكنة دائماً ، وبشمشون وشعره وقوته وفك حماره ؟ يا لها من روايات مضحكة ! لماذا احدث الله كل هذا العدد من المعجزات الخارقة من اجل هذا الشعب الحقير ، قبل العهود المسماة بالعهود التاريخية ؟ لماذا توقف عن إحداث المعجزات منذ قرون عدة ؟ ولماذا لا نرى ابداً أمثال هذه المعجزات مع اننا شعب الله ؟

وقائع الانجيل

فلنفحص الآن **العهد الجديد** : ان حظه من الاحتمال العقلي ليس بأوفر . فالأناجيل ليست متكاملة فيما بينها ، بل تتناقض وتتعارض . ولا نجد فيها نفس الأنساب ولا نفس المعجزات ولا ذات الأقوال ولا ذات الأفعال . كان لا بد من تجميل الوقائع استهواءً للجماهير ؛ فجمّلها

بعضهم بشكل وبعضهم بشكل آخر ، والا لما أقنعوا أحداً . لا جرم لو ان الحواريين Apôtres اكتفوا بالأقوال التالية ما انضوى أحـد من اهل الفضل او من أهل الفكر تحت لوائهم . هذه الاقوال هي : « وُلد يسوع من عذراء ، ويرجع نسب جدوده من والده المظنون الى داوود عن طريق شجرتين مختلفتين تمام الاختلاف . ولما وُلد في زريبة جاء من أقصى المشرق ثلاثة من المجوس او ثلاثة من الملوك ليسبحوا باسمه . وان الملك هيرودوس ، وكان على وشك الوفاة آنذاك ، تأكد ان الطفل يسوع سيخلعه عن العرش ذات يوم ، فأمر بذبح الأطفال في القرى المجاورة ، آملاً ان يقضي على يسوع في هذه المذبحة . وان اهله ، فيما يزعم الانجيليون الذين لا يسعهم ارتكاب الكذب ، حملوه الى ارض مصر ، وانه بقي في ارض اليهودية في زعم آخرين لا يسعهم ايضاً ارتكاب الكذب . وكانت معجزته الأولى ان جنّياً حمله فوق جبل يطل على جميع ممالك الأرض . وكانت معجزته الثانية انه حول الماء الى خمرة في عرس بعض القرويين الذين كانوا من قبل في حالة الثمل ... وأيبس بواسع قدرته شجرة تين يملكها غيره ... لا لشيء الا لأنه لم ير فيها ثمر التين في غير أوان حمل ثمر التين ... وانه ادخل الشيطان في جسم الفي خنزير وأهلكها وسط بحيرة في بلاد لا توجد فيها خنازير مطلقاً .. الخ .

وبعد ما اتى بكل هذه المعجزات ... صُلب .. »

لو ان المسيحيين الأولين اكتفوا بهذا الكلام « لما اجتذبوا أحداً الى حزبهم » . لذلك لم ينسوا ان يقولوا شيئاً آخر .

الكنيسة والثالوث

لكن ليس هذا أسوء ما في الأمر . فقد أخذ كل من الكنيسة والآباء المقدسين على عاتقهم ان يجعلوا الديانة المسيحية أقل تماسكاً . ألا إنهم هم الذين يدعوننا الى الايمان بالثالوث الأقدس ، الأمر الذي يشكل سانحة

لمجادلات دامية . ولكن لا توجد كلمة واحدة عن ماهية هذا الثالوث في التوراة ولا في الإنجيل ، انمـــا تبحثه مؤلفات الافلاطونيين الحديثين . وهم الذين يعرضون **قانون الايمان** على أنه المبدأ الذي أملاه الحواريون . ولكن هذا النص لم يدوّن الا في عهد جيروم ، أي بعد انقضاء اربعمائة سنة على وفاة معاصري يسوع المسيح ؛ وهم الذين يؤكدون عصمة المجامع المقدسة عن الخطأ . ولكن هذه المجامع على غير وفـــاق ، ليس ذلك فحسب بل أيضاً تلقي الحُرم على بعضها بعضاً . يا له من انسجام جميل حينما نسأل الكنيسة المشورة حول مسألة العون الرباني وطريقـة فعله ، وحول مشكلة الشر ووجوده في عالم تتحكم فيه العناية الربانية الصالحـة كل الصلاح ، وحول الخطـايا العرضية (الصغائر) والخطايا المميتـــة (الكبائر) التي تعرض الانسان للهلاك الأبدي ! هل علينا ان نصدق بأننا سنتعرض للعقاب الابدي لا لشيء الا أننا « أكلنا ذات يوم لحمـاً فاسداً اشتريناه بثمن بخس دراهمَ معدودة » ، بدلاً من ان نأكل أفخر أنواع السمك في ذلك اليوم ؟[1]

حقاً ان المسيحية تطلب الينا ان نصدق ما هو مخالف للعقل وغير قابل للتصديق ، بل ما ليس بالمحتشَم . ولا بد لنا ، كيما نعتبر أساطيرهـا كأشياء طبيعية ، ان نتحلى بإدراك يخالف ادراكنا تمام المخالفة .

أصل الديانة اليهودية

ويخلص فولتير الى القول : لم ينزل الدين على الشعب اليهودي بفضل نعمة خاصة من الله عليهم ، بل أخذه اليهود عن الشعوب المجـــاورة : الكلدانيين والمصريين والأشوريين . كل الأمم لها معتقدات دينية . وكلها تدعي بأن دياناتها تستند الى تجليـات ربانية والى حـــدوث معجزات واستجابة صلوات . وفي هذا يشبه الدين اليهودي مائة دين آخر . ولكن

(١) يقصد مخالفة الصيام في حالة اكل اللحم وعدم مخالفته في حالة اكل السمك . — المعرب —

فلننظر في الأمور من مدى اقرب . ان آدم اليهود هو نفس آدم الموجود عند البراهميين وهو أقدم بكثير . أما يَهْوَه Jéovah فله نفس الاسم الذي كان يدل على الإله الفائق الوصف عند الفينيقيين والمصريين . وطقوسهم تكاد تكون إعادة مطابقة تماماً للعادات التي كانت دارجة في مصر . إن إله الفينيقيين سبق له ان فعل ما يرويه اليهود عن إلههم . « إن **ياهو** ، إله الفينيقيين القديم ، أحل النظام في فوضى العناصر ، ورتّب المادة ، وخلق الانسان نافخاً فيه من روحه ، وأسكنه جنات عدن ، وحماه ضد الحية الكبيرة المسماة أفيونيه Ophionée » . وكان الكلدانيون يؤمنون بأن العالم خُلق على ست مراحل . وقام باخوس بكل ما قام به موسى . « فأعطى شريعة مكتوبة على لوحين من المرمر ، ورفع أمواج البحر الأحمر يميناً ويساراً ليسمح بمرور جيشه ، وأوقف سير الشمس والقمر ، وفجّر ينبوعاً من الخمرة » . فكيف لا ندرك الأمر ؟ ان الله لم يُملِ الدين اليهودي ، فقد نشأ هذا الدين من محاكاة محدودة البراعة للأديان المتاخمة جغرافياً .

بعدئذ ، يدعي فولتير انه يستخلص من الوثائق القديمة والتوراتية ما تنطوي عليه من أشياء تاريخية حقاً . أما النتائج فذات طابع « فولتيري » ، وهي تدور حول أصل الشعب اليهودي ، وحول حياة المسيح .

أصل الشعب اليهودي

لدينا ما يسمح لنا بتكوين فكرة عن اليهود الاولين . نعرف ذلك عن طريق التوراة ؛ فقد كانوا طائفة من الساميين الرّحل ، منفية في الصحراء الممتدة بين مصر وسورية [1] . وان بعض المستندات القديمة توضح لنا بعض النقاط . وعن طريقها نعرف ان أماسيس ، ملك مصر ، طرد من بلاده قبيلة من الاشخاص المصابين بالجذام فارتدت نحو الصحراء . ونعرف

(١) – يقصد سوريا بامتدادها القديم – المعرب – .

ما هو أفضل عن طريق ديودورس الصقلي . فقد خاض ملك مصر غمار الحرب في اراضي الحبشة . وخلال غيبته غزت قبيلة من اللصوص ارض مصر واعملت فيهـا النهب . وبعد عودته القى أماسيس القبض على هؤلاء المجرمين وقطع « انوفهم وآذانهم » ثم نفـاهم « إلى صحراء سيناء حيث صنعوا شباكاً اصطادوا بهـا السمانيات » . لعل هؤلاء هم اجداد الشعب اليهودي الحقيقيون : « قبيلة من الساميين الرحل ، مصابة بالجذام ، كانت تغير احياناً على حدود مصر وانسحبت الى صحراء حوريب وسيناء لمـا قُطعت انوف افرادهـا وآذانهم » . فنِعمَ الشعب « يصطفيه الله لحمل الرسالة ! »

والمسيح ؟

اما فيما يتعلق بيسوع فليس من سبب جدي يدعو الى انكار وجوده كما يفعل بعض الاشخاص . وليس هناك ايضاً ما يدعو الى الاعتقاد بأنه وُلد إما عن طريق الروح القدس او نتيجة لخيانة زوجيـة . لا شك في انه كان ، كاخوته المذكورين في الانجيل ، حصيلة لقاء الأبوين . « فمن كان هذا الرجل ؟ » ان الطرفين متفقان على انه كان الابن المعترف به لنجار في القرية . ولكنهما يختلفـان في موضوع الأم . فيقول اعداء المسيح ان أمه أعقبته من شخص آخر غير زوجها . ويقول أنصاره ان أمه حبلت به من الروح القدس . وليس من حد وسط بين رأي اليهود ورأي المسيحيين . لكن كان بوسع اليهود ان يتبنوا رأيـاً ثالثاً أقرب الى الوضع الطبيعي : ونعني ان الأم حملت الولد من زوجها مثلما حملت منه أطفالاً آخرين ، ولكن روح التحزب لا تعرف الاعتدال » .

ثمة نقطة واحدة موثوقة : لقد كان يسوع من عامة الشعب ، ولكن هذا الأمر لا يشكل عقبة تحول دون المراتب الدينية . فقد كان فوكس يعمل اسكافـاً في القرية ، ولكن ألم يخلق الطائفة المسماة بالكويكر ؟ وليس من سبب يـدعو الى ان تنسب الى يسوع المعجزات التي تنسبها

اليه الأسطورة مثلما تفعل مع كثير من الشخصيات الدينية . وليس من سبب يدعو للاعتقاد بانـــه استحق عذابه . كان يمضي بـــين الناس واعظاً ، ولا شك في انه كان يُبشر بأخلاق سامية لأنه كان ذا أتباع . ولا شك ايضاً في انه كان يتحلى بهيبة شخصية عظيمة لأنه كان يقود الناس . « لا يكتسب المرء أبداً هـذا التسلط على الأذهـــان دون مواهب ، ودون أخلاق منزهة عن الرذائل المشينة . ان يسوع أشبه ما يكون بسقراط شرقي الطابع صوفي النزعة ، وأقل سكينة أمـــام الموت . اما أسباب إدانته فواضحة جـداً . لم يكن يسوع يحب كهنة بلاده وزمانه ، فكان يتحدث عنهم بقسوة وينعتهم بالنعوت الشديدة » . غير مجدٍ أن نبحث عن أسباب أخرى لنهايته . لقد وُجهت اليه التهمة وحُكم عليه بالموت ونُفذ فيه الحكم كما نُفذ بكثير غيره ، لأنـه احتج ضد كهنة الديانة القائمة . أخـيراً ، يمكن تلخيص الناحية التاريخية في حياة يسوع بهذه الكلمة الموجزة : كان هناك يهودي مغمور من عامـة الشعب اسمه يسوع ، صُلب لأنـــه جدّف بعهد الأمبراطور تيبيريوس ، دون ان نتمكن من تحديد السنة » .

نظرة تقديرية عامة

تلك هي براهين فولتير ، انهـا تلخص البراهين التي كانت سائدة في عصره . بيد ان هناك شيئاً خاصاً به : الا وهو سير الجدل . ليس فولتير فيلسوفاً يعتمد النقاش ، انـــه همّاذ لُمزَة يريد تحطيم المخزيات ؛ لذلك يستخدم كل الأسلحة الهدامة ، فنرى لديه المحاكمة الرصينة المنتظمة الموزونة : « يُخيّل الى عقلنا الواهن ان علينا ان ننتظر من المريدين السباقين تصريحاً مشهوداً ، واعلاناً للعقيدة تامـــاً ثابتاً يحسم كل جدال سابق ، ويتجنب كل نزاع لاحق . ولكن الله لم يسمح بذلك » ، ونرى لديه جزالة الألفاظ : « ايها الكهنة الحمقى القساة : أتوصون الأغنياء بالصيام ؟ ولكنهم يتجنبو التقيد به ؛ أم توصون الفقراء ؟ ولكنهم يصومون طيلة العام » . ونرى الانتقـاد المر المستمر يقطع بحثـــاً

في التاريخ او العلوم او الاقتصاد السياسي ، ويغز اظفاره فجأة . ونرى السخرية والخبر الغريب المضحك : فابراهيم قوّاد ، وموسى مهرج وضيع ، وداوود قاتل ... ونرى التهكم النـاعم حيناً ، الخشن احياناً ، القاسي دائماً : « إما ان تتخلوا عن كتبكم التي أؤمن بها ايماناً راسخاً بناء على قرار الكنيسة ، او ان تتخلوا عـن العقل » . ونرى اخيراً الاسلوب الفظ البذيء الى اقصى حد : فـاذا كانت احدى راهبات المحبة تقوم بدور في حوار اصطفى لهـا اسماً مشيناً ، واذا وُجد في حكاية شخص لئيم فهو طبعاً شخص من الإكلـيروس ، واذا كان بصدد يسوعي او دومنيكي او اسقف او راهب او قسيس فلا بد ان يكون جسمه مبتلى بأرذل الامراض ونفسه مصابة بأبشع الرذائل . وبالمقابل ، كل صيني ، كل محمدي ، كل هندي من اميركا ، يملك أصفى عقل ويمـارس خير فضيلة ، لا لشيء إلا لأنه غير مسيحي .

صحيح ان جميع فلاسفة القرن الثامن عشر لم يستخدموا امثال هذه الاسلحة المسمومة ضد المعتقدات المتوارثـة ، ولكنهم ، بوجه العموم ، اعتبروا البراهين التي أخذها فولتير عن سبينوزا وعـن بايل كبراهين صحيحة ، واعتبروا دعوة مفكرين امثـال باسكال ومالبرانش الى ان نلتمس في الوحي المنزّل ما ينير لنا ظلام السبيل كدعوة موجهة الينا بان نقلع أعيننا لتصبح أحسن رؤية ...

يجب ان نفعل العكس .

يجب ان نتحرر من الاعتقادات المسيحية الباطلة ، حينئذ ، وحينئذ فقط ، نصبح قادرين على معرفة ما يمكن معرفته انسانياً .

٢ – منهب المؤلهة الطبيعيين والالحاد

« لا يُهدَّم حق التهديم إلا ما يعوَّض » . هذه الحقيقة التي نادى بها الفيلسوف الوضعاني أوغست كونت قد شعر بها فلاسفة القرن الثامن

عشر . فلا يكفي ان تُهدم المعتقدات الدينية التقليدية ، بل يجب ان تستبدل بشيء آخر . ولكن ماذا نضع محلها ؟ إن المفكرين مختلفون في الإجابة . فبعضهم ، أمثال فولتير وروسو[1] ، اعتقد ان العقل اذا ما طرح كل ديانة منزّلة فانه يسوغ وجود ديانة طبيعية ؛ وذهب الآخرون امثال ديدرو ، دولباخ ، غريمّ ، الى ان الإلحاد التـــام هو المذهب الوحيد العقلاني حقاً .

مواقف فولتير وروسو

إن مواقف فولتير وروسو حول هذه النقطة تستحق الدراسة . فهي في الحقيقة متقـــاربة جداً من بعض النواحي ، ومختلفة جداً من بعض النواحي الأخرى . وتكاد المحاكمة تكون هي هي عند كليهما . أما الروح الدافعة فمختلفة .

نقاط الاتفاق

يتفق روسو وفولتير في الكلام حول نقطتين .

إن كليهما يصرحان بأنهما غير قادرين على إعطاء برهـان كامل عن نظرتهما . وان فولتير ليعلم جيداً ان محاكمته تُكسب القضايا التي يدلي بها درجة عظيمة من الاحتمال . ولكن هذا كل مـا في الأمر . كما ان روسو يعلم بأنه يدلي ببديهية مزدوجة : التسليم ببداهة القضايا التي لا يسعه « في خلوص نيته وصدق طويته » ان « يمنع عنها موافقته » . والتسليم بصحة القضايا التي يُخيل اليه انهـا ذات « ارتباط ضروري مع القضـايا الأولى » . إنهما يعرفان إذن أن استنتاجاتهما ليست سوى استنتاجـات نسبية ذات طابع انساني .

وكلا الفيلسوفين يُقر أيضاً بأن التـأمل المـاورائي لا يسعه خلق احتمالات محسوسة ، سواء بالفكر ام بالقلب ، إلا حول عدد ضئيل من

---

(١) راجع : روسو : حياته ، فلسفته ، منتخبات ، سلسلة « زدني علماً» رقم٢٣ — منشورات عويدات .

المواضيع . فاذا ما حاولنا تخطي هذا الحد وقعنا في مجادلات مستغلقة. فلنتحلَّ إذن بالحكمة ، ولنحصر جهودنا الفلسفية ، ولنلتفت إلى المسائل القابلة لحل احتمالي والمهمة لتوجيه الحياة . أمـــا المسائل الأخرى فلنعلم كيف ننصرف عنها . ان معرفتنا ذات حدود . فلنعترف بذلك دونمـا خجل . ان ساعة الفلاسفة الذين يعرفـون كل شيء ويفسرون كل شيء قد انقضت . فلنكن « فلاسفة جاهلين » .

ان الاتفاق تام بين الفيلسوفين حتى هذه النقطة . واعتباراً من هنـا يبدأ الاختلاف .

نقاط الاختلاف :

فولتير ومسألة وجود الله

ما هي ، في اعتقاد فولتير ، المشكلات التي يعطي التأمل الماورائي نتائج صحيحة فيها ؟

ثمة مشكلة نستطيع في مجالها ان نصل الى يقين تقريبي . انها مسألة وجـــود الله . يزعم فولتير ان وجـــود الله يبرر بمجموعتـــين من الحجج ، بعضها ايجابي وبعضها الآخر سلبي .

لقد صرح باسكال بانه عاجز عن اقامة الدليل على وجود الله . فهل من الممكن ان يأنس باسكال في نفسه العجز عن اثبات مثل هذا الموضوع البسيط ؟ « ان خوري القرية يكتفي بان يقول للأطفال إن الله موجود ، ولكن نيوتون يثبت وجود الله لذوي الألباب » .

كيف يتسنى لنا ان نفسر الغائية Finalité المتجلية في كل مجال في العـالم ، دون ان نفترض وجود إله ؟ ان بعض اصحاب النظرة الغائية افسدوا مذهبهم ببلادة ؛ انهم اولئك الذين يعتبرون ان الأنف وجد لحمل النظارات ، والأنهار لتطوف عليها المراكب ؛ ولكن ثمة طريقة اخرى لإظهار الغائية . فلنفحص نظام الكون كما اكتشفه العالم نيوتون ، ولندرس اعضاء الكائنات الحية بالنسبة الى وظائفها ، حينئذ تتجلى لنـــا الغائية

بوضوح . « لا يُنكر المرء ، فيما يبدو ، ان المعدة وُجدت للهضم والعيون للنظر والآذان للسمع ، الا اذا فقد صوابه » . وحينئذ تفرض النتيجة نفسها . أرى ساعة تسير فاستنتج بانها من صنع ساعاتي ، وأرى سير الكون ، فكيف لا أفترض وجود عقل مدبر صانع للكون ؟ « حينما نرى آلة بديعة الصنع نقول بوجود آلاتي ماهر ، ويتمتع هذا الآلاتي بعقل ممتاز . ان الكون ولا شك آلة رائعة ، لذلك ثمة عقل مدبر في هذا الكون . ان هذا البرهان قديم ، ولكنه ليس أسوء البراهين » . ولا بد ان يكون صانع الكون واحداً أحداً ، لأن كل ما في الكون خاضع لناموس واحد . وينبغي له ان يكون واسع القدرة ، لأن الآلة الكونية واسعة معقدة . وينبغي له ان يكون عاقلاً ، لأن في الكون مخلوقات عاقلة ، ولأن « المخلوقات العاقلة لا يسعها ان تكون من صنع كائن خام ، فاقد البصر ، فاقد الحس » . ولا بد له ان يكون واجب الوجود وخالداً ، وإلا وجب افتراض وجود خالق آخر .

ويلجأ فولتير ، من جهة أخرى ، الى البرهان الأرسطوطاليسي الشهير . حينما نرقى سلسلة العلل ، لا بدّ من الانتهاء الى نقطة وقوف ؛ والا لما أمكن تفسير اي شيء . هناك ولا شك شيء ما ، لأنني موجود ولأن وجودي لا ريب فيه . وهذا الشيء يصدر اذن ، بدوره ، عن شيء آخر . اذ لا شيء ينجم عن لا شيء . لكن هذا الشيء ، بدوره ، من أين يأتي ؟ لا يسعنا ان نستمر في نفس الطريقة التفسيرية الى ما لا نهاية . لذلك ، يجب ان نسلم بأن الأشياء كلها صادرة ، في نهاية المطاف ، ، عن شيء لا يصدر هو نفسه عن أي شيء ، عن كائن خالد ، واجب الوجود ، أول الأشياء جميعاً . وينبغي لهذا الكائن طبعاً ان يكون كائناً « لا حدود لبقائه وسعته وقدرته . والحقيقة من ذا الذي يقوى على تحديده » ؟

فولتير وموقف الملحدين

تلك هي استنتاجات العقل السليم . واذا فحصنا نظرة الملحدين تأكدت لنا هذه الاستنتاجات بالطريقة السلبية . ان فرضيات هذا المذهب هي في اعتقاد فولتير أعسر من فرضيات مذهب المؤلهة . فثمة « صعوبات » ينطوي عليها الرأي القائل إن الله موجود ، ولكن الرأي المعاكس يقتضي « الابتعاد عن الصواب » . والحقيقة ان الملحد مضطر الى الإيمان بالقضايا التالية ، وهي جميعاً غير قابلة للتصديق : ١ً – ان العالم موجود بالضرورة من ذاته وبذاته ؛ ٢ً – ان أبسط ذرة لا يسعها ان تكون ، في لحظة معينة ، الا حيث توجد ؛ ٣ً – لا يمكن للمادة ان تكتسب الفكر والشعور ، في لحظة معينة ، لذلك فهما موجودان فيها دائماً وفي كل مجال ، حتى في النباتات والجمادات . وهذا مخالف لكل الوقائع الملحوظة وكل الاحتمالات المعقولة ؛ ٤ً – ينبغي للحركة ان تكون موجودة في المادة اساساً ، فقد كانت متحركة وهي تتحرك وستتحرك دائماً . فكيف يسعها ، في الحقيقة ، ان تكتسب الحركة في لحظة معينة ؟

هل هذه الاشياء كلها اكثر عقلانية ووضوحاً من افتراض وجود الآله ؟

ليس هذا كل ما في الأمر ، فلتعليل نظام الكون ، يضطر الملحد الى اللجوء الى افتراضات خيالية ، ليكن لدينا ست من ازهار النرد . وليكن هناك عدد غير محدود من اللعبات ، ان كل الترتيبات الممكنة التي تنطوي عليها هذه الازهار الست ستحصل ، وستحصل جميعاً بمرات متساوية . كذلك يقال : تلك هي عناصر المادة . ولدينا وقت لامتناهٍ امامنا . ان كل الترتيبات الممكنة لهذه العناصر ستحصل ، وستحصل جميعاً بمرات متساوية . ويجيب فولتير قائلا : لا شك ، ولكن أزهارَ النرد تتقلب في استمرار ، فلماذا يستمر الترتيب الحالي كما نراه ؟ لماذا لا يفسح المجال لترتيب آخر .

ويضيف فولتير الى ذلك بعض الاعتبارات العمليـة . « لو لم يكن الله موجوداً لوجب اختراعه » ، فلا غنى عن الايمان بالله . انه يُبقي الجماهير متقيدة بالالتزامات الاخلاقية اللازمة للحياة السياسية . « تفلسفوا ما طاب لكم التفلسف ، لكن اذا كان عليـكم ان تحكموا دسكرة من الدساكر فلا بدّ لها من دين » . فلماذا نحرم انفسنا من معتقد يوحي به التأمل ، في حين انه ذو مفعول مُقوٍّ ونفع اجتماعي . « ليست الغاية الكبرى ان نقيم البينات في الماورائيات ، بل ان نفحص هل مصلحتنا ، نحن معاشر الحيوانات البـائسة المفكرة ، تقتضي ان نسلم بوجود إله يثيب ويعاقب ، ويكون لنا رادعاً وعزاء ، او ان نطرح هذه الفكرة مستسلمين لبلوانا دونما امل ، ولآثامنا دونما ندامـة » ، لعل الالحاد محمول بالنسبة الى الفلاسفة . ولكن يجب ان نوصد الابواب كي لا يسمع الخدم الفلاسفة وهم يتحدثونه في حديثهم ، لانه يصبح خطراً لدى العامة . إننا نعرف الله معرفـة يقينية تقريباً في الماورائيات : ونعرف ايضاً ، بالحدس الفوري ، ما العدل والظلم ، ما الخير والشر ، ونجهـل الباقي . كيف وُجـدت الخليقة ؟ لعل الكون خـالد كخالقه . لكن كيف استخلصه الله من العدم ؟ كيف نـظّمه على هذه الحال ؟ مـا مصدر الشر ؟ ليس من رد ممكن . لكن لعل كلمة شر ليس لهـا معنى الا « بالنسبة الينا ، لا بالنسبة الى الله » . على كل ، ان وجـود الشر يجب ان لا يكفي لدفعنا الى الشك في ما يثبته عقلنا في مجال آخر . « حينا يُثبت لنا ان صرحاً عظيماً مشيداً بمنتهى الفن ، قد بناه مهندس ما ، فعلينا ان نؤمن بهذا المهندس حتى لو كان البناء مصطبغاً بـدمائنا ملوثاً بجراحنا وسيحطمنا بانهياره » . هل النفس خالدة ؟ ان الاحتمال العقلي لا يسير في هذا الاتجاه . ولكننا لا نعرف عن ذلك شيئاً ، ولن نعرف . فلنمتنع اذن عن التماحك حول هذه المواضيع . اننا نعلـم ان الله موجود . ونعرف ما هي العدالة . وهذا كافٍ لنظام الحياة وتسويغ

الديانـة الطبيعية . انهـا تتلخص في بضع كلمات . « اعبد الله وكـن انساناً شريفاً » . اما الباقي فقليل الاهمية .

مسألة وجود الله عند روسو

ان اراء روسو مجانسة لآراء فولتير . ولكن اللهجة مختلفة . ان اعـلان عقيدة النائب الأسقفي السافَوي Profession de foi du Vicaire Savoyard يثبت وجود الله على مرحلتين :

المرحلة الأولى : ينطلق روسو من حقائق واقعية :

١ً – وجود أنانا . ونحن نعرف هذه الأنا فوراً بما هي نشاط مفكر ذو حقيقة واقعة لا جدال فيها ؛ ٢ً – وجـــود عالم تحصل فيه حركات متنوعة . هذه الأنا ، هذه الحركات ، ما أصلهـا ؟ ان التأمـــل في الحركة يسمح ، بوجه خاص ، بالإجابـة . ليس العالم حيواناً متحركاً بذاته ، انه مادة جامدة وميتة بحكم طبيعتها . فلا بد اذن من وجود علة للحركة مختلفة عن الحركة نفسها . « لا يسعني ان ارى الشمس تدور ، دون ان أتصور وجود قوة تسيرها » . لكن ما هي هذه القوة ؟ ان التأمل يسمح بالإجابة : كيف يسع هذه القوة ان لا تكون ارادة مجانسة لإرادتنا ؟ وهذا كاف لتبرير اول تصرف صادر عن الفكر ، اول قرار صادر عن القلب : « اعتقد اذن انه ثمة ارادة تحرك الكون وتبث الحياة في الطبيعة : هذا هو الركن الاول من اركان عقيدتي » .

المرحلة الثانية : لكن مـــا هي هذه الارادة ؟ فلنتفحص الطبيعة ثانية ، نجد المرحلة الثانية في محاكمتنا . ان الطبيعة تمـــدنا في الحقيقة بمشهد عميق الدلالة ، ذلـك ان مختلف اجزاء الكون تتمازج وفق نظام فريد وترتيب بديع . ودليلنا على ذلـك مـــا نرى من اعضاء وغرائز الكائنات الحية بكل أشكالها وشتى انواعها . ولا نحتاج الى المزيد كما يشعر القلب بحقيقة ثانية : ان الارادة المحركة للكون ارادة عاقلة « لئن اظهرت لي المادة المتحركة وجود إرادة ، فان المادة المتحركة تبعاً لبعض

النواميس تظهر لي وجود عقل : هذا هو الركن الثاني من اركان عقيدتي » .

روسو والالحاد

لذلك يعتبر روسو الإلحاد مشحوناً بالغموض . فلا يمكننا في هذا المذهب ان ندرك علاقة الحركة بالمادة . اما القول بوجود قوة عمياء منبثة في كل انحاء الطبيعة « فليس فكرة حقة » . وأما قانون الكثرة العددية La loi des grands nombres فلا يعلل شيئاً . « لو قيل لي ان حروفاً مطبعية القيت كيفما اتفق فألفت ملحمة الأنايد Enéide ، لما خطوت خطوة واحدة للتحقق من كذب هذا الإدعاء . ولرب قائل يقول : انك تنسى كمية الضربات ، ولكن كم ينبغي لي ان افترض عدد هذه الضربات كي تكون هذه النتيجة شبه معقولة ؟ انني لا ارى سوى ضربة واحدة ، لذلك اراهن ، بثقة تامة ، ان هذا الترتيب الحاصل ليس وليد الصدفة » فهل نعتقد اننا نستطيع ، استناداً الى مثل هذه الفرضية ، ان نعلل التنظيم العجيب الموجود في الكائنات الحية والشعور والفكر؟

ان بهاء الطبيعة يوحي للمتأمل بيقين صميمي راسخ الأركان . ويخلص روسو الى القول : « أؤمن إذن بوجود إرادة قوية وحكيمة تتحكم بهذا الكون . انني أرى ذلك ، أو بالأحرى **أشعر به** » .

انه مبدأ أساسي لا يضيف إليه روسو الا بعض المبادىء المتعلقة بالأخلاق ، مبدأ الحرية الانسانية ، مبدأ وجود وجدان اخلاقي معصوم ، مبدأ خلود النفس .

وفيما تبقى يلتقي روسو بفولتير . ما هي طبيعة هذا الإله الذي يرتبط به الكون ؟ كيف خُلق الكون ؟ كيف تتفق الملكات الانسانية والقوى الإلهية ؟ اننا نجهل ذلك ، وسنجهله دائماً . على كلٍ ، ما حاجتنا الى معرفته ؟ « لا أعلم عن ذلك شيئاً ، ولكن ما همني ؟ » .

تعليل وجود الشر

والشر ؟ ان مشكلته صعبة . ولكن في وسعنا ان نغامر بالإدلاء

ببعض « التخمينات المتواضعة » فيما يتعلق بهذه المشكلة . ان وجود الشر يُفسَّر جزئياً بسوء استعمالنا لحريتنا . « أزيلوا تقدمنا المشؤوم ، أزيلوا أخطاءنا وعيوبنا ، أزيلوا ما صنع الإنسان ، حينئذ يُصبح كل شيء على ما يرام » . ولعله يفسَّر جزئياً بأنه يشكل ، بالنسبة إلينا ، سانحة للجدارة والقناعة المعنوية . وهي المكافأة القصوى لأهل الفضل والاستحقاق . « لو ان فكر الانسان بقي منعتقاً خالصاً فما فضله إن أحب واتّبع النظام السائد ولا مصلحة له في تعكيره ؟ بما ان النفس مرتبطة بالجسد بوشائج قوية مستغلقة ، لذلك فان حرصها على صيانة الجسد يدفعها الى إرجاع كل شيء إليه ، فتكسبه أهمية منافية للنظام العام ، مع انها قادرة على رؤيته وعلى محبته ، وحينئذ يصبح حسن استعمالها لحريتها فضلاً ومثوبة » . لا شك في ان هذه الاعتبارات لا تفسر كل شيء . فثمة غموض يبقى وعلينا ان نقبل به . ولنعرف كيف « نجهل ما لا نتمكن من معرفته » .

اننا نعلم في الحقيقة ما هو كافٍ تماماً لحاجاتنا الانسانية ونملك ما يسمح بتنظيم حياتنا . ونعرف ما يجب ان نفعل وما يُسمح لنا بأن نأمل به . ان الله يجعلنا نشعر به بقلبنا . فلو أننا لم نصغ إلا له « لما وُجد قط على الأرض سوى ديانة واحدة » . ان هناكَ ديانات عديدة متنازعة متنافرة ، وواقع الأمر انها لا تتباين الا بالطقوس . أما مبادؤها الأساسية فمتوافقة ، ولا أهمية للنقاط الباقية . هل السجود ضروري ؟ « أيْ صديقي ! ابق منتصب القامة . فأنت دائماً غير بعيد عن الأرض . يريد الله ان يُعبد بالفكر وبالحق » . فبقدر ما يدفع كل دين الى هذا النوع من العبادة يُعتبر ديناً صالحاً . فليحتفظ اذن كل امرىء بدين طفولته ، وليعبد الله بـ « بساطة قلبه وسذاجة لبّه » ، وليكرر القول مع النائب الأسقفي السافَوي : « ينحصر مسعاي في معرفة ما هو مهم لمسلكي . أما المعتقدات التي لا تؤثر في

الأفعال ولا في الأخلاق والتي تشغل بال الكثيرين ، فلا آبه لهـا » . الدين معناه الأخلاق ومعناه الثقة بالله وقبول القسمة المكتوبة . « القلب الصالح معبد الله الحق » .

نظرة تقديرية لموقف الفيلسوفين

ياله من اتفاق عجيب بين اشهر مفكرين في القرن الثـامن عشر . لكن لعله اتفاق شكلي أكثر منه اتفاقاً حقيقياً . فيمكن للمرء ان يتبنى مذهب المؤلهة بطريقتين : بالتأمل الجاف ، وبالاقتناع العاطفي . اما مذهب فولتير فهو من النوع الاول ، صادر عن العقل . واما مذهب روسو فمن النوع الثـاني ، نابع من القلب . ان عند فولتير الكثير من السخرية بحيث لا يمكن تصديق انفعالاته الدينية . ولا يغربن عن البال ان الشخص الذي استعرضنا محاكاته قبل قليل ، هو نفس الشخص الذي ألف « كانديد » . فلم يُسخِّف احد المبدأ القائل إن الكون خير كون ممكن ، مثلما فعل هو . ولم يبشر احد مثله بمذهب المؤلهة ، مع عرضه الشر الذي يدفع النفوس الى الشك والالحاد عرضاً بعيداً عن المراعاة . ان الانطباعة من القوة بحيث يحق لنا ان نتساءل : هل تمسك فولتير بمذهب المؤلهة لسبب آخر غير منفعته السياسية ؟ لا بـــدّ من الدين للشعب . يجب خاصة ان يكون للشعب دين من أجل طمأنينة الحاكمين والمستثمرين . هل كان فولتير غريباً عن هذه النظرة ؟

اما عند روسو فالامر مختلف تماماً . انه شخص انطبـاعي . يحلم عند طلوع الشمس وعند غروبهـا . ويشعر بلغز الأشياء ويتأثر بكل شعرية : شعرية الطبيعة ، شعرية الاخلاق ، شعرية المجهول ، شعريـة الدين . انه نفس حساسة ورجل بكاء . انه اول الرومانسيين .

مهما يكن من امر ، فان الاتفاق الشكلي بين فولتير وروسو فيما يتعلق بالدين الطبيعي ، كان ذا نتائج واسعة . ألم يولـّد الدين الثوري ، عبادة الكائن الأسمى والإله — العقل ؟ ان اهمية مذهب فولتير وروسو

ضئيلة من الناحية الفلسفية ، ولكن كانت له الاهمية المذكورة ، من الناحية التاريخية ، وهي ليست بالأهمية القليلة .

الالحاد – نظرية دولباخ

ان فولتير وروسو يعربان عن رضاهما بمذهبيهما : إلا ان نفراً كبيراً من معاصريهما ذهب الى ابعد منهما . حقاً ان الفكر الناقد يتطلب ، فيما يعتقد هذا النفر ، طرح الديانات . ولكنه يتطلب المزيد : يجب ازاحة مذهب المؤلهة نفسه . كتب غريمّ بخصوص فولتير : « إن فولتير لا يريد ان يتخلى عن الإله المثيب المعاقب ، انه يحاكم في هذا الموضوع كالطفل... كالطفل الظريف » . واعتقد ديدرو ودولبـاخ ولامتري ونيجون نفس الشيء . لا شيء اعظم دلالة في هذا الخصوص من كتاب دولباخ « نظام الطبيعة » . وقد نُشر باسم ميرابو ، ووضع ديدرو ملخصه النهائي .

نظرية دولباخ

يتضمن هذا الكتاب نظرة اساسية . ان مفهوم « الله » « خطـأ شامل لدى الجنس البشري » . وتستدعي هذه النظرة ما يلي :

١ً – لم يتمكن احدٌ قط من اثبات وجود الله .

٢ً – يمكن اقامة الدليل على عدم وجوده .

وقد حاول دولباخ البرهنة على هاتين القضيتين .

القضية الاولى

فحص دولباخ بشكل مفصل عدداً كبيراً من البراهين على وجود الله . ولن نتتبعه في هذا القسم من محاولته . وان محاكمته تستند الى موضوعة اساسية يكفي ان نستخلصها .

يتساءل دولباخ قائلاً : ماذا ينبغي لنـا ان نفعل لنقيم الدليل على وجود الله ؟ أينبغي لنا ان نثبت ان من جملة الأشياء التي نعرفها إمـا عن طريق الحواس أو عن طريق آخر ، ثمة اشياء لا يمكن تعليلها إذا لم

نفترض وجود كائن يتحلى بنوعين من الصفات : ١ً – صفات ماورائية: حتى يكون هذا الكائن إلهاً يجب ان يكون خالداً ، واجب الوجود ، لامتناهياً ، واحداً ، يتعلق به كل شيء ؛ ٢ً – صفات اخلاقية : حتى يكون هذا الكائن إلهاً يجب ان يبلغ منتهى العقل والحكمة والعدل والصلاح . إلا ان إنعام النظر في هذه الامور يؤدي الى ملاحظة تستحق الاعتبار . فالامور التابعة للنوع الاول تقبل البرهان بسهولة . ولكن لا يمكننا ان نستنتج منها ان الله موجود . والامور التابعة للنوع الثاني غير مبرهنة ، ولا يمكن البرهنة عليها . انها جميعاً باطلة .

نحن على حق في ان نؤكد وجود كائن خالد . فما هو ذو بداية ينبغي له ان يفسَّر بشيء لم تكن له بداية ، وإلا لما أمكن تفسير شيء . ولنا الحق في ان نصرح بأن هذا الكائن مستقل عن كل شيء ، منزه عن التبدل ، فبم يمكنه ان يتعلق ؟ وما الذي يقوى على تبديله ؟ ولنا الحق في ان نؤكد بأنه واجب الوجود بذاته وإلا لتعلق بما يوجده . ولكنه لا يتعلق بشيء . ولنا الحق في ان نقول : بما انه واجب الوجود ، لذلك لا يحل به الفناء . ولنا الحق في ان نقول إنه لامتناه ، والحقيقة ما الذي يقوى على تحديده ؟ ولنا الحق في ان نقول إنه واحد أحد ، فما الذي يمكن له ان يوجد خارج ذاته ، ، غريباً عن ذاته ؟ كل ذلك حق ومقنع . ولكن اذا قلنا ذلك كله فهل معناه اننا اقمنا الدليل على وجود الله ؟ يجيب دولباخ بالنفي . اننا لم نفعل سوى اثبات شيء آخر : الحقيقة الواقعة للمادة ، أصل كل شيء ، كل شيء منها واليها . هذ المادة هي الطبيعة بالمعنى الدقيق للكلمة .

ولكن المؤلهة يحتجون بقولهم : لدينا قرائن اخرى . ان علّة الأشياء ليست المادة . انها كائن عاقل ، عادل ، صالح . ما هي اذن هذه القرائن ؟

زُعم ان المادة كانت جامدة في الأصل ، واستُنتج من ذلك ضرورة

وجود قوة خارجية تبث الحركة في هــــذه المادة الجامدة . إنها حجة خالية من كل قيمة . فالحركة شيء طبيعي بالنسبة الى المادة . ولا يفصل فكرنا الحركة عن المادة الا بتجريد مخالف للصواب . « اذا اصررنا على ان لا نعني بكلمة مادة سوى كتلة جامدة ميتة ، خالية من كل صفة ، محرومة من كل فعل ، عاجزة عن التحرك بذاتها ، فقدنا كل فكرة عن المادة . فما ان توجد المادة فلا بدّ لها من صفات وخصائص ، وما ان يكون لها خصائص بغيرها لا تكون موجودة ، فـلا بدّ لها من الفعل بموجب هذه الخصائص بالذات » .

وُزعم ان المادة عاجزة عن الوجود بذاتها . واستُنتج من ذلك ان لا بدّ لها من التعلق بخالق . لا جرم اننا لا نفهم كيف توجد المادة . ولكن إدخال الإله لتعليل المادة ، لا يعني سوى تأخـــير الصعوبة . « إذا اردنا ان نحل كلمة الله محل كلمة الطبيعة ، ففي وسعنا ان نتساءل للسبب نفسه لماذا هذا الإله موجود ؟ » .

وُزعم انه لا يمكن فهم النظام العام السائد في الكون اذا لم يكن هذا النظام متعلقاً بعقل صَناع . انها حجة فولتير الكـبرى . لا شك في ان النظام الموجود في الساعة يدل على وجود ساعاتي . ولكن هـل يسعنا ان نستنتج من ذلك ان نظام الكون يبرهن على وجـــود خالق لهذا الكون ؟ المحاكمة على هــــذه الصورة ألا تعني اللجـوء الى جناس غريب ؟ لعل نظام الكون لا يفسر ابداً على غـــرار نظـام الساعة . فحينما تكون المسألة مسألة ساعة ، يحصل يقيننا عن اننا نعلم بوجـــود ساعاتيين مرئيين ملموسين درجوا على صنع الساعات . لو اننا لم نر اي ساعاتي ، هل يحق لنا ان نقول إن هذه الآلات هي من عمـل صناع غير منظورين وغير ملموسين ؟ ان هذا الأمر لا يبدو لنا بديهياً ، ليس ذلـك فحسب ، بـــل ايضاً لعلنا لن نفكر فيه . اذا أعطينا احد المتوحشين ساعة في حالة السير ، فبما انه جاهـــل بوجود الساعاتيين ،

لذلك سيعتقد انه امام كائن حي ، امام حيوان مـــا . فلماذا نفترض شيئاً آخر حينما تكون المسألة مسألة نظام الكون ؟

ولكن رُبّ معترض يقول : كيف نعلـــل الغائيـــة الملحوظة لدى الحيوانات ، وكيف نفسر وجود الكائنـــات المفكرة ، ووجود فكرة الكمال فينا ؟

تعليل الغائية لدى الحيوانات

هل الحيوانات منظمة بقدر ما يُزعم ؟ ان تشكلها يفسَّر بمجرد تضافر بعض القوى الطبيعية . فاذا ما تبدل وضع العالم ، توفر لنا الدليل على ذلك ، وحينئذ نراها تتغير . ان وجود تنسيق معين في العالم اكسبها شكلاً يسمح لها بالبقاء ، وهذا ينطبق بوجه خاص على الانسان . « لو توقف هذا التنسيق ، او لو انتقلت الارض ولم تعد تتلقى نفس الدفعات او التأثيرات ... لتبدل الجنس البشري مفسحاً المجال لكائنات جديدة » . ان هذا الشيء قد حصل ولا بـد في الماضي . « ربمـا كان الانسان البدائي مختلفاً عن الانسان الحالي اكثر من اختلاف ذوات الاربـــع عن الحشرات » .

آلية الفكر

والكائنات المفكرة ؟ لا شك في اننا لا نفهم مطلقاً الآلية التي بموجبها تفكر المادة ، ولكننا نرى تماماً انها هي التي تفكر . هل نحن احسن فهما للظاهرات الفيزيائية الابتدائية ؟ انها جميعاً « الغازٌ مستغلقة » بالنسبة الينا . « هـــل نعرف الآلية التي تُحدث التجاذب في بعض العناصر ، والتنافر في بعضها الآخر ؟ هل نحن قادرون على تفسير انتقال الحركة من جسم الى آخر ؟ » . كلا ، طبعاً . ولكننا نلاحظ مع ذلك هـــذه الظاهرات ولا نفكر في انكارها . الا نرتكب حماقة مماثلة اذا انكرنا ان الدماغ يفكر ، بحجة اننا لا نرى كيف يفعل ذلك ؟ « ان حساسية الدماغ وكل اجزائه امر واقع . فاذا سئلنا ما مصدر هـــذه الخاصية ،

اجبنا بأنها حصيلة ترتيب خاص بالحيوان ، بحيث ان المادة الخام الفاقدة للحس تصبح حساسة اذ تتحول الى حيوان » . وهـذا يعادل افتراض وجود « كائن روحاني لا نملك عنه اي فكرة » . « فلنكتف بان نقر بأن الطبيعة تملك وسائل لا نعرفها . ولكن يجب ان لا نستبدل العلل الخفية باشباح او بتلفيقات او بكلمات فارغة من المعنى » .

وجود الله وفكرة الكمال

اما استنتاج وجود الله من تحليل مفهومه ، فذلـك ادعاء لا مسوغ له . انني املك مفهوم الوهم فهل يدل ذلك على ان الوهم موجود . من اين اذن جـاءني هذا المفهوم ؟ لقد كونته بواسطة فعلٍ تصوري . وعلى افتراض ان مفهوم الإله موجود حقاً في ذاتي ، فلمـاذا ابنيه بصورة أخرى ؟ على كلٍ ، هل لدينا حقاً مثل هذه الفكرة ؟ وحينما نعتقد انها موجودة لدينا ، فهل نفعل سوى التفوه بمجرد كلمة ؟ ان جميع افكارنا تصدر عن الحواس ، فهل هناك في عالم التجربة مـا يسمح ببناء مفهوم متماسك عن الإله ؟ « ان التفكير في أشياء لم تؤثر في اي حاسة من حواسنا معناه التفكير في مجرد كلمات » .

ويخلص دولباخ الى القول إنه لا شيء في معطيات التجربة يدفع الى افتراض وجود إله . كل شيء يفسّر تفسيراً كافيـاً بواسطة « الصفات الملازمة للمادة الخالدة ؛ ومـا نرى من نظام وفوضى وتنوع في الاشكال ينشأ في الحقيقة عن تمازج صفات المادة وعن ترتيباتها وتبدلات أشكالها » .

القضية الثانية

الا ان دولباخ يذهب الى ابعد من ذلك . فهـو يزعم بأنـه يقيم الدليل على عـدم وجود الله . كتب يقول : « تثبت استحالة الشيء حالما نعجز عن تكوين أفكار صحيحة عنه ، ليس ذلك فحسب بـل ايضاً حينما تكون الافـكار المكوّنة عنه متناقضة متضاربة متنافية » ؛ فمثلاً لا يمكن وجود كرة مكعبة . لنطبق اذن هذا المبدأ على دراسـة

مفهوم الإله ، يتبين لنا انه ليس افضل من مفهوم الكرة المكعبة . انه ليس بالمفهوم الحقيقي ، بل هو مفهوم مزيف .

اللاهوتيون وصفات الاله

ان اللاهوتيين يرون في الله صفات ماورائية ، وصفات اخلاقية ؛ وهم يحدثوننا بهدوء عن أفعاله . فلنفحص مزاعمهم :

نلاحظ اولاً ان إلههم مكون من صفات سلبية جميعاً . فنحن نرى في انفسنا بعض العيوب المميزة . فكي نتصور الطبيعة الإلهية ، ننسب اليها اذن حالات مباينة لحالاتنا . نحن نشعر بأننا متناهون محدودون في ملكاتنا الجسمانية والعقلية والمعنوية ، لذلك نقول إن الله لامتناه . ونحن فانون بحكم صيرورة الحياة ، لذلك نقول إن الله باق خالد . ونحن نتغير ونتقلب في استمرار ، لذلك نؤكد بأن الله لا يحول ولا يزول . وهكذا دواليك . ولكن هل تملك الصفات السلبية معنى بذاتها ؟ أيمكن ان يتشكل كائن ايجابي من مجموعة من الصفات السلبية ؟

بل اكثر . فكلما ازددنا دراسة للصفات والافعال المنسوبة الى الله ، تبين لنا ما يلي : حينما نتكلم ، لا ندري ماذا نقول .

الله وخلق العالم

يزعمون ان الله خلق الكون .. فما معنى هذه العبارة ؟ ان الصانع يصنع غرضنا . وفي سبيل ذلك يتناول بعض أجزاء المادة ويجعلها على نسق تنظيمي معين . ولكن الله اذا قام بالخلق فانه لا يتصرف على هذه الصورة . فهو لا يملك المادة تحت تصرفه . بل ينبغي له ان يستخرجها من العدم . ولكن حينما نتكلم عن عملية من هذا النوع ، فما معنى العبارات التي نستعملها بالنسبة الى ذهننا ؟ « ان الاستخراج من العدم ، او الخلق ، ليس سوى كلمة لا يمكنها ان تعطينا فكرة عن تكون العالم . انها لا تقدم أي معنى يسمح للفكر بالوقوف عنده » .

ويستطردون في قولهم : ان الله فكرٌ محض ، يملك عقلاً كاملاً .

ولكننا نلاحظ على انفسنا وفي الطبيعة كلها ان الكائن لا يفكر الا اذا كان يملك جهازاً عصبياً ودماغاً . « بغير أعضاء الحس ، لا يمكن ان يوجـد إدراك ولا افـكار ولا حدس ولا تفكير ولا ارادة ولا مخطط ولا فعل » . ولكنهم يحرصون على ان يجعلوا من الإله كائناً منزهـاً عن المادة ، بغير اعضاء حسية ؛ وبالتالي هل يمكننـا ان نقول إنه كائن عاقل ، دون ان نقع في التناقض ؟

القدرة الكلية — الصلاح التام

ويمضون قائلين ايضاً : ان الله يملك القدرة الكلية ، وهو في تصرفه يتوخى بعض الغايات . فلماذا اذن لم تتحقق بعدُ هذه الغـايات ؟ اذا كان قادراً على كل شيء ، وجب عليه ان يفعل ما يريد في الحـال . ويلاحظ غريمّ قائلاً : من هو هذا « الصانع الكلي القدرة والذي لا يقوى على عمل شيء ؟ » .

ويضيفون قائلين : ان الله يتصرف بالصلاح التام . ولكن كيف نوفق هذا المزعم مع ما نعرف عن العالم ؟ كيف نفسّر وجرد الشر والآفات الجسمانية والمعنوية ؟كيف نعلل التنظيم الرهيب لعالم يتميز بأن خير الكائن فيه يقتضي في كل لحظة هلاك كائن آخر ؟ « أي انسان مشبع بروح الصلاح والانسانية لا يتمنى بكل جوارحه سعادة اقرانه ؟ فاذا كان الله يفوق الكائنات الانسانية صلاحاً ،فلماذا لا يستخدم قدرته اللامتناهية ليجعلهم سعداء جميعاً؟» . اذا كان الله موجوداً فهو مسؤول عن الأرزاء الجسمانية . « أليس هو الذي صنع الاشياء جميعاً ؟ وفي هذه الحالة ، ألسنا مضطرين الى ان نعزو اليه ايضاً آلام النِقرس وحرارة الحمى والعدوى الوبائية والمجاعات والحروب التي تفـني الجنس البشري ؟ » واذا كان موجوداً فهو المسؤول عـن الارزاء المعنوية : « كان بوسعه ان يمنعها . وفي هذه الحالة ، هل يسعه بحق ان يجازي الآثمين ؟ » . أما افـتراض وجود الحرية الانسانيـة للتملص من الورطة ، فنوع من الهزل اللطيف ! ان الحرية غير موجودة .

لكن حتى لو كانت موجودة فكيف نعذر الله لأنه وهبنا إياها ؟ « هل نسمي أباً صالحاً ، عاقلاً ، عادلاً ، براً ، رحيماً ، ذلك الأب الذي يسلح طفلاً نزقاً طائشاً بسكين قاطع خطر ، ثم يعاقبه طيلة حياته لأنه جرح نفسه ؟ » .

خلاصة محاكمة دولباخ بقلمه

ان دولباخ يلخص محاكمته في هذه الصفحة التي يعتبرها كاسحة . « كلما امعنا النظر في إله اللاهوتيين بدا لنا انه مستحيل ومتناقض . ويخيل الينا ان اللاهوت لا يكوّنه الا ليهدمه في الحال . ما هو في الحقيقة هذا الكائن الذي لا يسعنا ان نؤكد عنه شيئاً حتى نلقى التكذيب في الحال ؟ ما هو هذا الإله الصالح الذي يغضب في استمرار ، هذا الإله الكلي القدرة ولا ينجز أبداً مراميه ومقاصده ، هذا الإله اللامتناهي السعادة والذي تتكدر غبطته في استمرار ، هذا الإله الذي يحب النظام ولا يتمكن ابداً من المحافظة عليه ، هذا الإله العادل والذي يسمح بأن يتعرض عباده الأبرار للظلم الدائم ، ما هو الفكر المحض الذي يخلق المادة ويبث فيها الحركة ؟ وما هو الكائن الثابت الذي يُعتبر علة الحركات والتبدلات التي تحدث في كل لحظة ضمن الطبيعة ؟ ما هو الكائن اللامتناهي والذي يجتمع في وجوده مع الكون ؟ ما هو الكائن الكلي المعرفة والذي يحسب نفسه مضطراً الى اختبار مخلوقاته ؟ ما هو الكائن الكلي القدرة والذي لا يستطيع ابداً ان ينقل الى مخلوقاته ما يريد لها من كمال ؟ ما هو الكائن المتحلي بجميع المزايا الإلهية والذي يتصرف دائماً تصرف البشر ؟ ما هو الكائن القادر على كل شيء ولا ينجح في أي شيء ولا يتصرف ابداً تصرفاً يليق بمقامه ؟ » . ان الجواب يفرض نفسه . هذا الكائن المزعوم غير موجود . « فلنخلص اذن الى القول إن كلمة الله ، وكلمة خلق ايضاً ، لا تمثل بالنسبة الى الذهن اي فكرة حقيقية ، لذلك يجب حذفها من لغة كل من يريد الكلام من أجل التفاهم » .

تعليل وجود مفهوم « الله »

ولكن كيف نشأ هذا المفهوم في العالم وانتشر فيه ؟ ان دولباخ يفسر ذلك بسببين : الألم والجهل البشري .

لولا الشر الذي يعيث فساداً في الأرض ، لعاش الانسان عيشة آمنة مطمئنة ، ولما فكر في شيء اطلاقاً ، ولما بنى فكرة الألوهية . « ولقضى أيامه في رتابة دائمة ، ولما ملك البواعث الدافعة الى البحث عن العلل المجهولة للأشياء . ان التأمل يقتضي بذل الجهد ، والانسان المسرور دائماً لا يفكر الا في قضاء حاجاته وفي التمتع بالحاضر » . ومن جهة اخرى ، لو لم يكن الانسان جاهلاً ، لما شعر بالحاجة الى تعليل ما لا يعلم ، ولما اخترع الآلهة . ولكن « ما ان نلاحظ معلولاً غير مألوف ، دون ان نعرف ما هي علته ، فان فكرنا يشرع بالعمل » . من هنا نشأت « كل الأوهام الدينية لدى الانسانية » .

لقد فزع أفراد البشر الأوائل من الظاهرات التي عرضت لهم ، فبحثوا عن تعليها ، وحركوا مخيلتهم البسيطة ، واخترعوا لتعليل الظاهرات الطبيعية قوى مماثلة لتلك التي كانوا يشعرون بها في ذاتهم . « اننا لا نحكم أبداً على الأشياء المجهولة إلا بحسب الأشياء التي نقدر على معرفتها . ان الانسان ، استناداً الى ذاته ، يضفي ارادة وعقلاً وغاية ومشاريع وأهواء ، أي بكلمة واحدة يضفي صفات مماثلة لصفاته على كل علة مجهولة يشعر بأنها تؤثر فيه » . من هنا نشأت فكرة الآلهة . وان دولباخ يبتدع تاريخاً لتكوّنها يدفعنا الى الابتسام .

الأصل التاريخي لفكرة الألوهية

ان المشرعين الأوائل عرفوا بعض الأشياء عن الطبيعة ، ووصفوا ظاهراتها الأساسية تحت مظهر شعري ، فكانوا يريدون بهذه الصورة ان « يؤثروا في أذهان الشعوب » وينقشوا بعض الأفكار « في ذاكرتهم ». لذلك ، سُمي الزمان في الميتولوجيا « ساتورن » والمادة الأثيرية « جوبيتر » والجو « جونون » . و « تبعاً لنفس التلفيق سُميت

الشمس ، هـــذا الكوكب المفيد البين الأثر في الأرض ، أوزيريس ، بيلوس ، ميترا ، أدونيس ، أبولون » . ان الميتولوجيا « ابنة الفيزياء مُجمِّله بالشعر » . ولم تُعدّ في البدء الا لـ « وصف الطبيعة وأجزائها». الا ان مغزى هذه الأساطير البدائية قد فُقد . وسرعان مـــا اعتقد الشخص العادي انه ازاء كائنات حقيقية .

الانفصام بين الطبيعة والقوى المؤثرة فيها

حينئذ حصل الانفصام بين الطبيعة من جهة ، وبـــين القوى المؤثرة فيها من جهة اخرى . « لقد تحولوا من فيزيائيين وشعراء الى مفكـــرين ماورائيين او لاهوتيين ، بسبب الفراغ والبحث العقيم ، وخيـــل اليهم انهم وقعوا على اكتشاف هام اذ ميزوا الطبيعة ذاتها عن طاقتها الخاصة وعن قدرتها على التأثير ، وجعلوا تدريجياً من هذه الطاقة كائناً مستغلقاً « نسبوا اليه صفة الشخص ودعوه محرك الكون وأشاروا اليه تحت اسم الإله » . وفي البدء اعتُقد ان الآلهة متعددة . وفيما بعد جُمعت في كائن واحد نُسبت اليه كل الصفات التي يراها الانسان في ذاته . الذين قاموا بهذه العملية « لم يلاحظوا قط ان كل مستنبطاتهم وكلماتهم المتصورة لم تكن تفيد الا كقناع يحجب جهلهم الحقيقي ، وان كل علمهم المزعـوم يقتصر على القول بواسطة ألف طريقة ملتفة انهم عاجزون عن فهم كيفية تأثير الطبيعة » .

لقد خلق الله الانسان على صورته ، فيما تقول المعتقدات التقليدية . والحقيقة ان الانسان هو الذي صنع الله على صورته ، وسنرى دائمـــاً « ان الجهل والخوف هما اللذان ابتدعا الآلهة ، وان المخيلة والحماس والخداع هي التي جمّلت الآلهة او شوهتها ، وان الضعف هو الذي يعبدها ، وان سرعة التصديق هي التي تغذيها وتنميها ، وان العادة هي التي تحترمها ، وان الطغيان هو الذي يدعمها ، وذلك لاستغلال عماء البشر » . ان فكرة الألوهية ابعد الأفكار الانسانية عن الصواب .

ما هو مصير الاخلاق ؟

ولكن ماذا يحل بالأخلاق اذا كان الله غير موجود ؟ يجيب دولباخ بقوله : انها لا تتعرض ابداً للخطر . انها تسوّغ ، كما سنرى فيما بعد ، بمعزل عن كل دين . بل اكثر . ان الاعتقاد الديني يضر بالآداب اكثر مما يفيدها . ان مبدأ خلود النفس مبدأ « مضحك » . فهو يدعو الانسان الى إهمال مصلحته الحقة ، والى نسيان قوانين بيئته ، وإلى إهمال كل شيء في هذه الدنيا ، وذلك بحجة ان الحياة ليست سوى اختبار . الدين لا يوحد البشر ، بل يفرقهم ، لانه يجعلهم بعيدين عن المسامحة ، قساة القلوب ، ويدفع المؤمنين به الى ترجيح الطقوس على الافعال والمشاعر الاخلاقية . اسألوا كاهناً من الكهان : اي شيء اقبح : اتلويث سمعة امرأة شريفة ، ام تدنيس جرن الماء المقدس ؟ تروا – فيما يقول ديدرو – ماذا سيكون جوابه .

واذا ما اخطأ الملحد في نظرته ؟

ولكن ، في خضم الشك الذي يكتنف كل شيء ، الا يُعتبر الالحاد مغامرة عجيبة ؟ انكار الله ... يا لها من جرأة ! فاذا ما اخطأ الملحد وكان الله موجوداً ، افلن يدفع ثمن إنكاره في الابدية ؟ على مثل هذا الاعتراض الذي عرفه رينان فيما بعد ، يجيب ديدرو بحكاية . لنفترض ان شابا مكسيكياً انكر دائماً ان هناك ، فيما وراء البحار ، اراضي مسكونة . وذات يوم يغفو على لوحة عائمة على شط المحيط ، فيجرفه الموج وهو غارق في النوم ثم يستيقظ فاذا به على شاطىء بعيد لم يتوقعه . ويرى امامه عجوزاً وقوراً [1] « فيسأله (فيما يروي الفيلسوف كروديلي لزوجة المارشال) اين هو ؟ ومع من له شرف

---

(١) – تتمة الحكاية تعتمد على حوار يجري بين الفيلسوف كروديلي وزوجة احد المارشالات. وهذا ما يولد انطباعة بوجود نوع من الانقطاع في السرد . – المعرب – .

التحدث . فيجيبه العجوز : انني عـاهل البلد . وفي الحال يخر الشاب ساجداً . فيقول له العجوز : انهض . لقد انكرت وجودي ? اجل . — وانكرت وجود مملكتي ? — نعم . — ولكني سأغفر لك فعلتك لأني ارى خفايا القلوب .. وقد تبين لي انك حسن النية . الا ان بقيـة افكارك وافعالـك ليست بريئة . وحينئذ يمسك العجوز باذن الشاب ويذكره بجميع اخطاء حياته . فينحني المكسيكي الشاب لدى ذكر كل نقطة ويضرب صدره بيديه ويسأله الغفران ...

وأنتِ ايضاً يا سيدتي ضعي نفسك لحظة محل العجوز واخبريني مـا كنت تفعلين . هل كنت تمسكين بشعر هـــذا الشاب الاحمق وتجرينه بابتهاج على الشاطىء أبد الزمان ? فترد السيدة بقولها : الحقيقة ، كلا . — اذا عاد احد اطفالك الظريفين الى البيت تائباً ، بعد هروبه وارتكابـه كثيراً من الحماقات ، فماذا تفعلين ? — أهرع للقيـاه واضمه بين ذراعي وأرويه بدموعي . ولكن والده المـارشال لن يتساهل في الأمر . — ليس المـــارشال نمراً . — شتان بين الاثنين . — لعـــله ينتظر طلب الاسترحام ولكنه سيصفح في الأخير . — بكل تأكيد . — ولاسيما اذا اعتبر انه كان يعرف ، قبل ان ينجب هـذا الطفل ، ماذا ستكون كل حياته المقبلة[1] وان مجازاته عديمة النفع سواء لشخصه ام للمذنب ام لإخوته . — ولكن العجوز والمـارشال مختلفان . — هل تعنين ان المارشال خير من العجوز . — حاشا ! »

ان ديدرو يهمس لنا بعبرة الحكاية . فالعجوز ، على افتراض أنـه موجود ، لا يتطلب ممارسة الطقوس الدينية وما هو مخالف للعقل ، بل يتطلب حسن النية وصفاء الطوية .

الخلاصة

تتلخص ديانة فولتير في أمرين : « تمجّد الله وكن انساناً شريفاً »،

(١) — اشارة الى علم الله بالمستقبل . — المعرب — .

وتتلخص ديانة ديدرو في امر واحد : « كن انساناً شريفاً » . « لم يُنعَم على الانسان بمعرفة كل شيء ... ولكن أُنعِم عليه بالعقل وحسن النية ، وبأن يعترف ببساطة بأنه يجهل ما لا يتمكن من معرفته ، وبأن لا يستبدل شكوكه بكلمات مستغلقة وافتراضات منافية للعقل » . الملحد الحقيقي يتصرف على هذه الصورة . ان يرفض التصديق بما لا يمكن تصديقه في الوضع الحالي للمعارف الانسانية . وهذا مما يزيده استقامة وعدلاً واحساناً .

هكذا اصبحت الدورة كاملة . ان مفكرين امثال فولتير وروسو ، باسم الفكر الناقد ، لا يوافقون على تأكيدات الديانات التقليدية المنزّلة المزعومة ، ولكنهم يؤمنون بأن نفس الفكر الناقد المهدّم لديانات الماضي يسوغ الديانة الطبيعية ؛ وان مفكرين امثال ديدرو وغريم ولامتري يجاوزون المفكرين الاولين ، فهم يعتقدون ان الديانة الطبيعية نفسها غير عقلانية . ومن الديانة اللاهوتية لا يمكن استبقاء شيء ، ويجب ان لا يُستبقى شيء .

ان الفلاسفة الوضعانيين في القرن التاسع عشر ، والذين تتردد أقوالهم احياناً على ألسنة الموسوعيين ، نزعوا الى التوفيق بين الجميع . ففي اعتقاد أوغست كونت ان تأكيدات المؤلهين الطبيعيين تشكل اقوالاً ماورائية ، وان تأكيدات الملحدين تشكل أقوالاً ماورائية اخرى ، وبالتالي ، ليس احدهما بأحسن من الآخر . حينما تكون المسألة مسألة الأصل الأول للأشياء ، هناك جواب واحد سديد : Ignoramus , Ignorabimus.

الفصل الثاني

انهيار فلسفة ديكارت في القرن الثامن عشر

العلوم ، الطبيعة ، الفكر

مدخل

لم يتردد فلاسفة القرن الثامن عشر في الإطاحة بصنم الديانة التقليدية، ولم يكونوا اشد احتراماً للصنم الديكارتي . فهم يقولون لنا ان ديكارت لم يفهم قط الطريقة الحقة الملائمة لتطور العلوم . ان فلسفته الطبيعية باطلة كلياً ، وفلسفته حول الفكر هي في نفس الوقت غير صحيحة ومضرة . يجب ان نتحرر من إساره ، مثلما عرف هو نفسه كيف يتحرر من إسار سلفه .

ولكن الاستغناء عن الأصنام من الصعوبة بمكان . لذلك صنع فلاسفتنا لأنفسهم أصناماً أخرى . وقد اضطر نشدان حرية الفكر عدداً منهم الى التماس ملجأ في المنفى ، فهاجروا الى انكلترا معتقدين انهم واجدون فيها ما هو مفقود في فرنسا : مبادىء فلسفة حقة حول العلوم والطبيعة والفكر . واعتقدوا ان باكون أعطى الخطوط الأولية

في فلسفة العلوم ، وأن نيوتون قدم الأفكار الأساسية في فلسفة الطبيعة ، وان لوك أتى بمبادىء فلسفة الفكر . ولكن الكمال لا يتمثل في باكون ولا في نيوتون ولا في لوك . لذلك يجب تحسين مذهبهم وإحكام نقاطه . بهذه الصورة توضع مجموعة من الحقائق اليقينية الجديرة بأن تسجّل في الموسوعة .

لقد حُكم على فلسفة ديكارت بالموت ، باسم مبادئها بالذات . ولم يخفَ هذا الأمر على دالانبير . لئن كان يناضل ضد ديكارت ، فلأنه كان خلَفَه المكمل له . كتب يقول في المقالة الافتتاحية للموسوعة : « يمكننا ان نعتبره كرئيس عُصبة ، مَلك الجرأة على ان يكون أول من ينتصب ضد سلطة طاغية متعسفة ؛ وفي إعداده ثورة مدوية ، أرسى أُسس حكومة اكثر عدالة واكبر سعادة . فاذا انتهى الى الاعتقاد بأنه فسر كل شيء ، فعلى الأقل قد ابتدأ بالشك في كل شيء ، والأسلحة التي نستخدمها لمحاربته هي أسلحته الخاصة » .

١ – فلسفة العلوم

ان طريقة ديكارت يمكن لها ان تتلخص ، كما رأينا ، في عدد ضئيل من القضايا : ١ً – ان العلوم تشكل وحدة ، كل شيء فيها متعلق بالماورائيات التي يجب في البدء استخلاص مبادئها ؛ ٢ً – يجب ان نفكر بصورة سابقة للتجربة كيما نتبين هذه المبادىء وان نستخلص منها النتائج الأولى ؛ ٣ً – يجب ان لا تأتي التجربة الا بعدئذ . وينبغي لها ان تبين اي طبيعة حقق الله ، من بين الطبيعات الممكنة ، وان تسمح باظهار كيفية ارتباط كل ظاهرة من ظاهراتها بالمبادىء التي اثبتتها الماورائيات .

ان هذه القضايا الثلاث باطلة ، في اعتقاد الفلاسفة الموسوعيين . لقد كان ديكارت « اول عباقرة عصره » ، واهتدى الى اكتشافات اساسية في الرياضيات . الا ان باقي مستنبطاته خيال محض . ولو أنه عاش بعد

قرن لاعترف هو نفسه بذلك . أما نظرة باكون فـكانت أوضح من نظرته .

هكذا اصبح باكون محاطاً بهالة من القدسية . فلنستمع الى دالانبير : « لا شك في ان الفيلسوف الانكليزي فرنسوا باكون في طليعة هؤلاء الأعلام النابغين ، وان مؤلفاته الجليلة لتستحق ان تكون موضوع مطالعتنا اكثر من ثنائنا العاطر . فاذا انعمنا النظر في آرائه السليمة الواسعة ، وفي الامور العديـدة التي شغلت فكره ، وفي جرأة أسلوبه الذي يجمع بين الصور السامية والدقة الشديدة ، اذا أنعمنا النظر في ذلك كله ملنا الى اعتباره اكبر الفلاسفة وأشدهم فصاحة وأوسعهم شمولاً » .

ما هو إذن هذا الشيء الرائع الذي يتحلى به باكون ؟ انه يتميز ، فيما يقال لنا ، بشيئين : برنامج عظيم يشتمل على ما نُفـِّذ في حقل العلوم ، وما بقي بحاجة الى التنفيذ ، وحسٌ دقيق بالطرائق الملائمة لتكوين الفلسفة .

مشكلة التصنيف

توخّى باكون قبل كل شيء ان يرسم لوحة للعلوم الموجودة والتي ستوجد . ويقتضي ذلك بذل الجهود لتصنيف هذه العلوم وتلخيص ما هو مكتسب في كل منها ، لابراز المسائل غير المحلولة . لقد تصور اذن عملاً مماثلاً للعمل الذي اراد الفلاسفة الموسوعيون القيام به . ولا شك في ان وضع العلوم لم يكن في القرن الثامن عشر كما كان عليه في عهد باكون . إلا ان بعض افكار هـذا الاخير كانت افكاراً ممتازة ، لذلك يجب استبقاؤها .

ميّز باكون ثلاث ملكات في النفس الانسانية ، ترتبط بكل منها ، فيما اعتقد ، زمرة من العلوم . الملكة الاولى : الذاكرة ، ويقابلها التاريخ الذي يحافظ على ذكرى الوقائع . والثانية : المخيلة ، ويقابلها الشعر . والثالثة : العقل ، وتقابله الفلسفة . ان باكون ينطلق من هنا . وبصورة

عقلانية ، يقسم التاريخ والشعر والفلسفة الى فروع . بهذه الصورة يحصل على موجز رائـع للمسائل المعالجة ، والمسائل المطروحة ، والمسائل التي ستطرح .

هذه الفكرة الموجّهة هي التي رجع اليهـــا دالانبير وديدرو لوضع مخطط **الموسوعة** : أحد المؤلفـــات الأساسية التي صدرت في القرن الثامن عشر .

أوضح دالانبير في المقالة التمهيدية ، ان الموسوعة ستكون بيانـــاً منهاجياً للمعارف التي حصلت عليها الانسانية . لذلك من واجبهـا قبل كل شيء ان تشتمل على الحقائق العلمية التي جمعتها الأجيـال . ولكن من واجبها ايضاً ان تضم اليها نتائج الفنون : الفنون التقنية من جهة ، والفنون الجميلة من جهة اخرى . وستحمل كل مقالة في القاموس علامـة خاصة ، بفضلها يعلم القارىء في الحال بأي مجال تتعلق دراسته . بهذه الصورة نحصل على المزية المزدوجة التي يوفرها التصنيف العملي والترتيب العقلاني في القاموس .

لا جرم ان دالانبير ادرك ان تصنيفاً من هذا النوع تصنيف تقريبي بالضرورة : « نحن مقتنعون تماماً ان الاعتباط يتحكم بمثل هذا التصنيف ، لذلك لا يسعنا ان نعتقد بأن نظامنا هو النظـام الوحيد والأفضل » . يكفي ان لا يكون إجمالاً شديد النقص .

إن دالانبير يتتبع إذن باكون في خطواته الأولى ، ويعتبر تمييزه للذاكرة والمخيلة والعقل صائبـاً . وليس تمييزه للتاريخ والشعر والفلسفة بأقل صواباً . الا ان ذلك بحاجة الى التحسين .

يجب اولاً ان نبدل ترتيب باكون لملكاتنا ولنتاج أعمـــال هذه الملكات . لقد رأى باكون ان الذاكرة هي التي تتدخل اولاً في تشكل علم من العلوم او فن من الفنون . « لا يمكن ان تكمن المعارف المباشرة الا في جمع هذه المعارف ذاتها بصورة سلبية صرفـة ، بصورة آلية :

وهذا ما يُسمى الذاكرة » . ولكن ما أن تتجمع هذه المعارف الأولية حتى يشرع فكرنا بالتأمل فيها . انه يفعل ذلك بطريقتين : فإما ان يجري المحاكات بصددها ، واما ان يقتدي بما درج على معرفته . حينما نحاكم حول المعطيات التي جمعتها الذاكرة ، نوجد الفلسفة . ولنَعْنِ بذلك مجموع العلوم والمفاهيم النظرية التي نستطيع ان نكتسبها . وحينما نقتدي بما تبينه لنا التجربة ، فاننا نمارس الفنون الجميلة . لقد فهم باكون اذن الناحية الأساسية ، ولكنه اخطأ في نقطة واحدة . يجب ان يُصنَّف العقل قبل المخيلة لا بعدها ، وبالتالي يجب ان تُصنف الفلسفة قبل الفنون الجميلة ، لأن الفلسفة متعلقة بالعقل والفنون الجميلة بالمخيلة . والحقيقة « ان الفكر يبدأ بالمحاكمة حول ما يرى وما يعرف ، قبل ان يفكر في الابداع » . بل اكثر ! ان المخيلة متعلقة بالعقل ، وهي لا تسير الا اذا « انضم فيها العقل الى الذاكرة » . لا جدال في ذلك . « ان الفكر لا يخلق ولا يتصور الأشياء الا لأنها مشابهة للأشياء التي عرفها بواسطة معانٍ مباشرة وبواسطة احساسات » ، الأمر الذي يفترض انه يحاكم حول ذكرياته . ثم أليس العقل هو الذي « يؤدي ، بوجه ما ، الى المخيلة وذلك بواسطة العمليات الأخيرة التي يجريها حول الأشياء » ؟ أليس العقل هو الذي يقدم هذه المعاني ، « هذه الكائنات العامة » التي لا تعود « تابعة مباشرة للحواس » والتي تعطي للمخيلة موضوعاتها ؟ لو ان باكون اهتم بالعلاقة المنطقية القائمة بين ملكات الفكر لفهم كل ذلك . ولكنه لم يفكر الا في الترتيب التاريخي الخاص بتقدمنا . لا شك في ان الشعر سبق الفلسفة في الزمان ، ولكن يجب ان لا يكون الترتيب التاريخي المرشد الهادي لواضع مخطط الموسوعة .

ويعتبر دالانبير ان التقسيمات الفرعية التي اكتفى بها باكون هي ايضاً غير كافية . فقد نسي بعض التقسيمات الضرورية نسياناً تاماً ، وأكثر من التقسيمات الاخرى اكثاراً مفرطاً . وتلافياً لهذا المحذور ، أدخل دالانبير

مبدأ اعتبره خصيباً . فلنميز وجود نوعـــين من الكائنات : الكائنات الروحية ، والكائنات المادية . ولنميز وجود ثلاثة طرازات من الكائنات الروحية : الإله ، والأرواح المخلوقة التي « نعــلم بوجودها عن طريق الوحي المنزل » ، والانسان « المكوّن من عنصرين ، والذي يرجع بنفسه الى الارواح وبجسده الى العالم المادي » . اذا فعلنا ذلـك ، وقعنا على تقسيمات فرعية طبيعية : ١ً – للتاريخ ؛ ٢ً – للفلسفة . ويمكن دراسة التاريخ من ثلاثة وجوه . ففي علاقاته مع الأمور الإلهية ، يتضمن تاريخ الوحي المنزل والسنة التقليدية بشكليها المقدس والكنائسي ؛ وفي علاقاته مع الامور الانسانية ، يشتمل على تاريخ الانسانية بتقسيماته الفرعية ؛ وفي علاقاته مع الطبيعة ، يسمى التاريخ الطبيعي .

وتشتمل الفلسفة على تقسيمات مماثلة . ففي علاقاتها مع الله ، تسمى اللاهوت : اللاهوت الطبيعي ، واللاهوت المــنزّل ؛ وفي علاقاتها مع الانسانية تتضمن علم النفس او علم الارواح ، وعــلم عمليات النفس : المنطق والاخلاق ؛ وفي علاقاتها مع الطبيعة ، تشتمل على علم الاجسام : الرياضيات ، الفيزياء العامة ، الفيزياء الخاصة .

اما الفنون الجميلة فتنقسم فقط الى رسم ، نحت ، هندسة معمارية ، شعر ، موسيقى . هــذه الاقسام هي نفسها قابلة لكثير من التقسيمات الفرعية ، وهي جميعــاً ، على كلٍ ، رسمٌ من أحد الوجوه وشعرٌ من الوجه الآخر .

رسم : لان « جميع الفنون الجميلة ترجع الى الرسم ولا تختلف الا في الوسائل التي نستعملها » .

شعر : « بأخذ الكلمة بمدلولها الطبيعي وهو لا يعني سوى الابداع او الخلق » .

لا شك في ان هذه التقسيمات الفرعية قابلة للقسمة بدورها . فلنحول المتشوقين لمعرفة التفاصيل الى اللوحة الاجماليــة الموجودة في الموسوعة .

وقد قلنا عنها ما يكفي لدفع كل فرد الى ان يقدر مدى ابتعادنا عن ديكارت . اين هي الشجرة التي « تشكل الماورائيات جذرها والفيزياء جذعها ، والتي تحمل ثلاثة اغصان : الميكانيك ، الطب ، الاخلاق » ؟

لم تعد الموسوعة تسلم بوجود نفس الارتباط بين العلوم ، ولا بوجود نفس البساطة في علاقاتها .

●

مشكلة الطريقة

ان الأفكار التي نادى بها ديكارت بصدد طرائق العلوم اعتُبرت أيضاً افكاراً قديمة . لقد قال باكون : يجب ان تكون التجربة الموجه الاكبر للعلم . وكرر الفلاسفة الفرنسيون هذا القول بعده . كتب دولباخ يقول : « سيتعرض البشر دائماً للخطأ عندما يتخلون عن التجربة ويركنون الى مذاهب من ابداع المخيلة » . ان البحث عن الخطوط الكبرى المفسرة للكون ، في البداهة والمحاكمة السابقة للتجربة – على طريقة ديكارت – ، معناه ارتكاب خطأ جسيم . وأكد فولتير في كتابه **فلسفة نيوتون** قائلاً : « ان الطريقة الوحيدة المهيأة للانسان في محاكماته حول الأشياء هي التحليل . اما الانطلاق رأساً من المبادىء الاولى فلا يتهيأ إلا لله » . لكن ، لئن اصاب باكون في نظرته ، بوجه الاجمال ، فانه لم يميز الا قسما من المشكلة .

كل شيء بحاجة الى التوضيح فيما يتعلق بالطريقة . وقد بين ذلك بوفّون آنذاك خيراً من اي شخص آخر ، فقد نشر فيما يتعلق بالطرائق الملائمة في حقل العلوم ، صفحات نيرة تستبق المستقبل ، وهي غير معروفة كثيراً . جاء في **مقالة حول طريقة معالجة التاريخ الطبيعي** ، قوله : « لقد احس كبار الفلاسفة بضرورة هذه الطريقة ، بل ارادوا ان يعطونا عنها بعض المبادىء ؛ الا ان نفرا منهم لم يخلفوا لنا الا تاريخ افكارهم ، ولم ينقل الينا الآخرون سوى حكاية مخيلتهم ، وتسامى

بعضهم الى هذه النقطة السامقة من الماورائيات حيث يمكننا ان نستشف المبادىء والعلاقات ومجموع العلوم : ولكن لم يُسدِ اي واحد منهم النصح لنا ، وما زالت طريقة توجيه الفكر توجيهاً حسناً في حقل العلوم بحاجة الى الاكتشاف » .

الطريقة وفكرة الحقيقة

ان بوفّون يشرح لنا السبب شرحاً يتميز بالاندفاع والقوة . أولئك الذين تحدثوا عن الطريقة استهدوا بفكرة الحقيقة . بيد ان هذه الفكرة على جانب شديد من الغموض . « لا تولّد كلمة الحقيقة سوى فكرة غامضة ، ولم تُعرّف قط تعريفاً واضحاً » . والواقع انها لا تعني نفس الشيء ، بحسب اعتبارنا للعلوم الرياضية او لعلوم الطبيعة .

الحقيقة في العلوم الرياضية

من يعلنْ في ميدان العلوم الرياضية بأن قضية ما هي قضية حقة فانه لا يدلي الا بما يلي : « ان هذه القضية تُستنتج استنتاجاً منطقياً من قضايا اخرى بدأتُ بالتسليم بها » . فالرياضيات علوم اصطلاحية . اننا نفترض بعض المبادىء ونطلب التوفيق فيما بينها . وبناء على هذه المبادىء المفترضة ، نثبت وجوب اعتبار بعض القضايا قضايا لازمة . فعندما اقول : ان هذه القضية حقة ، فمعنى قولي انها تُستنتج استنتاجاً منطقياً من بعض البديهيات (المصادرات) الأولية . « لقد اجرينا الافتراضات ونسقناها بكل الصور . ان هذه المجموعة من التنسيقات هي العلم الرياضي . فلا يشتمل اذن هذا العلم الا على ما وُضع فيه ، والحقائق المستخلصة منه لا يسعها ان تكون الا تعبيرات مختلفة تتبدى ضمنها الافتراضات . وعليه ، ليست الحقائق الرياضية سوى تكرارات صحيحة للتعاريف أو الافتراضات .

بما ان التعاريف هي المبادىء الوحيدة التي يُثبت كل شيء بناء عليها ، وبما انها اعتباطية ونسبية ، لذلك تكون النتائج الممكن استخلاصها من

هذه التعاريف هي ايضاً نتائج اعتباطية ونسبية . فما يسمى حقائق رياضية يقتصر اذن على افكار تشكل وحدة ذاتية ، وليس لها اي وجود حقيقي . اننا نجري افتراضات ، ونحاكم بناء على افتراضاتنا ، ونستخلص منها بعض النتائج . ومن هذه النتائج نخلص الى نتيجة نهائية ، الى قضية حقة بالنسبة الى افتراضاتنا ، ولكن هذه الحقيقة ليست اكثر واقعية من الافتراض ذاته » .

ويخلص بوفون الى القول : إن الرياضيات ملائمة جداً لبعض الاستعمالات . فلنستشرها بصدد النتائج المترتبة على افتراض معين ، في حقل الفلك مثلاً او في حقل الفيزياء . ولكن يجب ان لا نسألها سوى استخلاص النتائج الموجودة في زمرة من الفرضيات . في الرياضيات ، كل شيء محكم ، كل شيء سهل . « بما أننا نحن الذين اوجدنا هذا العلم ، وبما انه لا يشتمل الا على ما تصورناه نحن انفسنا ، لذلك لا مجال فيه للابهام والمفارقات . اننا نجد الحل دائماً بفحصنا المبادىء المفترضة فحصاً دقيقاً ، وبتتبعنا مختلف خطوات المحاكات . ولكن يجب ان نتبين ما يلي : لئن تميزت هذه العلوم بالوثوق ، فذلك لأنها تتناول اشياء غير واقعية ، اشياء تجريدية واعتباطية ، ولأن الفكر ينهمك فيها بحل ما أوجد من عُقَد .

انه في هذه الحال يكون وجهاً لوجه مع ذاته ، ومع ما افترض من اصطلاحات .

الحقيقة في علوم الطبيعة

لننتقل الآن الى علوم الطبيعة . ان كلمة الحقيقة يتبدل مدلولها . « ان الحقائق الفيزيائية ، بالعكس ، ليست مطلقاً حقائق اعتباطية ، وهي لا تتعلق أبداً بنا . فبدلاً من ان تستند الى الافتراضات ، تستند الى الوقائع » . يميز بوفون هنا ثلاث زمر من المشكلات : ١ – بعضها يتعلق بتحديد الوقائع الجزئية بالذات ؛ ٢ – وبعضها يتعلق بتحديد

العلل الأخيرة للمعلولات الملحوظـــة ؛ ٣ً – وبعضها يتعلق بتحديـد « القوانين الطبيعية الحقة » .

الوقائع : ان التجربة ، والتجربة وحدهـا ، هي التي تستطيع ان تعرفنا بالوقائع . إنها « دعامة معارفنا الفيزيائية » .

العلل النهائية : اننا نجهلها وسنجهلها دائمـاً . فنحن نرى جيداً مثلاً ان الجاذبية تتجلى بمائة صورة في العالم المادي . ولكن ما سبب تجاذب الأجسام ؟ إننـا لا نستطيع ان ندركه ، بل ولا ان « نتصوره » . لا جرم أننا نستطيع في بعض الحالات ان نبين بأن معلولاً ما هو تجلٍ خاص لعلة أعم منه . ولكن هذه العلة هي بدورهـــا معلول . وشيئاً فشيئاً ، مهما ذهبنا بعيداً بتأملنا ، نضطر الى الوقوف في نهاية الأمر . « بعــد ملاحظة الوقائع ملاحظة جيدة متكررة ، وبعد اثبات حقائق جديدة بواسطة تجارب محكمة ، بعد ذلك كله اذا اردنا البحث عـــن اسباب هذه الوقائع نفسها ، عن علل هـــذه المعلولات ، الفينا انفسنا فجأة واقفين ومضطرين الى الاعتراف بان الاسباب مجهولة بالنسبة الينا وستبقى كذلك الى الأبد ... لذلك فلنكتف بان نسمي علة ما هو معلول عام ، وان نتخلى عن معرفة ما هو أبعد من ذلك » .

قوانين الطبيعة : اما قوانين الطبيعة فيمكننا ان نعرفها . وفي سبيل ذلك ، ينبغي اتخاذ نوعين من الاحتياطات : ١ً – ان نتبين مـــا هو ثابت في الظاهرات الجزئية ؛ ٢ً – ان نربط القوانين بعضها ببعض كلما امكن ذلك . ولكن حتى لو نجحنا في ان نبين بانهـا معلولات مختلفة لظاهرة واحدة ، لما دل ذلك على اننا نجحنا في توضيحها . ان هذه الظاهرة تبقى غامضة ، ولكن على الاقل ، نكون قد تمكنا من استخلاص تفسير له من الكمال ما للتفسير الانساني من كمال .

وتحقيقاً لذلك ، يجب ان نكثر من الملاحظات . وعلينا ان نلجأ الى مقارنات منهاجية للوقائع المجموعة ، ولكن فلنعول بوجه خاص على شيء آخر . ان الطريقة الحقة هي في ترتيب الرياضيات والتجربة وتنسيقها .

وقوامها ، بعد اجراء الافتراض : ١ً – ان نحسب بدقة محكمة ما يلزم ان يحدث في هذه الحالة او تلك اذا كان الافتراض صحيحاً ؛ ٢ً – ان نفحص بعدئذ – في هذه الحالة – هل يجري كل شيء حقاً كما تكهنته الحسابات . كتب بوفّون يقول : « ان هذه المعلولات العامة هي بالنسبة الينا القوانين الطبيعية الحقة : كل الظاهرات التي نتبين انها ترجع الى هذه القوانين وتتعلق بها هي وقائع مفسَّرة ، حقائق مفهومة . أما الظاهرات التي لا يمكن ارجاعها الى هـذه القوانين فيجب استبقاؤها ريثما نقع على وقائع اخرى تكشفها لنا الملاحظات الكثيرة والتجربة الطويلة وتبين لنا العلة الفيزيائية ، اي : المعلول العام الذي تنحدر عنه هـذه المعلولات الجزئية . وهنـا يسدي اتحاد الرياضيات والفيزياء منافع كبرى . ان الرياضيات تعين الناحية الكمية ، والفيزياء النـاحية الكيفية في الأشياء . وبما ان المسألة هنا مسألة تقدير الاحتمالات ، والغاية منها ان نعرف هل يتعلق احد المعلولات بعلة معينة دون غيرها ، لذلك ، بعدما نتصور الكيفية بواسطة الفيزياء ، اي بعدما نرى ان هذا المعلول قد يكون متعلقاً بهذه العلة ، نطبق بعدئذ الحساب كيما نتأكد من الناحية الكمية في هذا المعلول بالارتباط مع علته . واذا وجدنا ان النتيجة تتفق مـع الملاحظات ، فان الاحتمال الذي توقعنا صحته يزداد قوة بحيث يصبح يقيناً ، بدلاً من ان يبقى مجرد احتمال لولا اللجوء الى هـــذه الطريقة المساعدة .

ان بوفّون لم يفهم فقط هذه الطريقة فهماً جلياً ، بل ميز ايضاً كل ما لنتائجها من طابع نسبي محتوم .

اليقين والاحتمال

يعترف بوفّون بما يلي : ما يسمى يقيناً في عـــلوم الطبيعة ليس في الحقيقة سوى احتمالٍ شديد للغاية . ولا يحصل اعتقادنا في هذا المجال الا لأننا نمنح ثقتنا لمحاكمات قياسية ، غير مؤكدة في حد ذاتها . نرى في

بحث في الحساب المعنوي ما يلي : « ان اليقين الفيزيائي ، اي اوثق اليقينيات كلها ، ليس سوى احتمال لامتناه تقريباً ، مفاده ان المعلول الذي حدث دائماً سيحدث ايضاً مرة اخرى . مثلاً : بما ان الشمس تشرق دائماً ، لذلك من المؤكد فيزيائياً انها ستشرق غداً ، فالوجود السابق من اسباب الوجود اللاحق . وبدء الوجود سببٌ للتوقف عن الوجود . لذلك لا يمكننا ان نقول إنه من المؤكد ايضاً ان الشمس ستشرق دائماً ، اللهم الا اذا افترضنا لها خلوداً في السابق مساوياً للخلود اللاحق ، وإلا فهي الى زوال وانتهاء ، لانها ذات ابتداء ، فلا حكم على المستقبل الا باعتبار الماضي . فما وُجد دائماً ، او حدث دائماً بنفس الصورة ، سيوجد دائماً او سيحدث دائماً بنفس الصورة . واعني بكلمة **دائماً** زمناً طويلاً جداً ، لا أبدية مطلقة . إن (دائماً) اللاحقة لا تعادل الا (دائماً) السابقة . والمطلق ، مهما كان نوعه ، ليس من خواص الطبيعة ولا من خواص الفكر الانساني » .

بيد ان بوفّون ينوه بالاختلاف الفاصل بين الاحتمال المبني على محاكمة قياسية عامية والاحتمال المبني على محاكمة قياسية خاضعة لرقابة الاختبار المنهاجي . ان الاحتمال الأول غير راسخ ، أما الثاني فموطد الدعائم . كل واقعة تأكيدية جديدة تُسهم في ترسيخه . « هناك مسافة عظيمة بين اليقين الفيزيائي واليقين المستخلص في أغلب الجناسات . ان الأول مجموعة ضخمة من الاحتمالات الداعية الى الاعتقاد ، والآخر ليس سوى احتمالٍ تقريبي ، وغالباً ما يبلغ من الصغر مبلغاً يخلفنا في الحيرة » .

هل توصل أحدث المنتقدين للطرائق العلمية ، ولقيمة النتائج الحاصلة بواسطة تطبيقاتها ، نقول هل توصلوا الى فكرة أدق سواء عن ماهية الأولى ، أم عن الحكم الذي يجب اطلاقه على الثانية ؟ مهما يكن من أمر ، فان اثنين من فطاحل المفكرين في القرن الثامن عشر — ديدرو في كتابه **تعليل الطبيعة** ودالانبير في كتابه **مبادىء الفلسفة** — متفقان

على الاعتراف بقول بوّفون .

فلنلخّص الأمر : خلافاً لرأي ديكارت ، لا قيمة للمحاكمة السابقة للتجربة إلا في الرياضيات . أما علوم الطبيعة فتتعلق بالتجربة فقط ، وذلك بنسبة ما تجمع من وقائع . وبمقدار ما تبحث عن القوانين وتتلمس التعليلات ، تحتاج الى عمل متضافر صادر عن التأمل الذي يتمثل الأفكار ، وعن الرياضيات التي تحسب نتائجها ، وعن التجربة التي تتحقق من هذه النتائج . فحينما يتسنى تطبيق هذه الطرائق ، نتمكن على الأقل من تمييز احتمالات هامة تقريباً ، إن لم نتمكن من تمييز الحق المطلق . وحينما لا يمكن تطبيقها ، ثمة موقف واحد سليم حكيم : التأكد من جهلنا . فلنعرف اذن كيف نميزه وكيف نعلنه .

٢ – فلسفة الطبيعة

ليست فلسفة ديكارت في حقل الطبيعة بأشد رسوخاً من فلسفته في حقل العلوم .

لقد ابتدع ديكارت ، كما رأينا ، فلسفة آلية عن الكون ، وأزاح كل الصفات الغيبية التي كانت ، قبله ، تفيد في تعليل الظاهرات : التجاذبات ، التناغمات ، المبادىء الحيوية ، الصور الجوهرية ، النفوس النباتية ، النفوس الحسية . فهو يعتقد ان الاجسام لا تمارس على بعضها بعضاً اي تأثير عن بُعد . واذا تناقلت الحركات فيما بينها فان ذلك يحدث بفعل الاصطدام والشد والضغوط الفعلية . مثلاً ، ان الثقالة الملحوظة على الكرة الأرضية تفسر بما يلي : ان دوامة المادة اللطيفة التي تجرف الارض تلصق على سطحها كل الاشياء الموجودة فيها . اما تأثير الضوء فيشبه تأثير عصا يُدفع احد طرفيها ، بحيث يضغط الطرف الآخر على الاشياء ، وأما ظاهرات المد والجزر فتنشأ عن الدفع الذي يمارسه القمر على المادة اللطيفة حينما يمر فوق البحر . لا شك في ان خلَف ديكارت شرعوا بالشك في تفاصيل بعض تعليلاته ، ولكنهم تمسكوا

بمبدئها . فلا شيء يجري في العالم المادي الا بفعل احتكاكات مباشرة . لعل فيزياء ديكارت بحاجة الى التعديل في مختلف أجزائها ، ولكنها غير قابلة للمسّ فيما يتعلق بهذا الافتراض الأولي .

بيد ان فلاسفة القرن الثامن عشر تطاولوا حتى على هذه الناحية . وقد فعلوا ذلك ايضاً على ضوء العلوم الانكليزية ، ولكنهم لم يسترشدوا هذه المرة بباكون ، بل بنيوتون .

فولتير وفيزياء ديكارت

لقد عمم فولتير فلسفة نيوتون على القراء الفرنسيين ، وركز بشدة على الطابع غير المحتمل في فيزياء ديكارت .

مناقشة نظرية الثقالة والجاذبية

فلنسلم بنظرية ديكارت في الثقالة والجاذبية . ولكن النتائج غير المنطقية تتكاثر حينئذ ، وأهمها النتائج الأربع التالية : لو كان ديكارت مصيباً : ١ً – بما ان الدوامة التي تجرف الأرض تمضي من الغرب الى الشرق ، لذلك كان على الأجسام التي تنشأ ثقالتها – على حد اعتقاده – عن هذه الحركة ان تسقط في هذا الاتجاه بشكل مائل . ولكنها في الحقيقة تسقط عمودياً على الأرض ؛ ٢ً – وكان على الأجسام ، في كل نقطة ، ان تسقط ، لا بشكل مائل فحسب ، بل أيضاً على دائرةِ عَرْضها[1] . ولكن سقوطها يتجه دائماً نحو مركز الأرض ؛ ٣ً – وكان على أشعة الضوء ان لا تأتي الينا من النجوم على خط مستقيم ، بل ان تنحني بفعل الدوامة التي تجرف الأرض ، وهذا ما لا يحصل ؛ ٤ً – اخيراً ان الحساب يثبت بأن الجسم الجامد المجروف بحركة جسم مائع سرعان ما يتوقف . فكيف اذن لم تدخل الكرة الأرضية بعدُ في حالة السكون ؟

---

(١) بعدها عن خط الاستواء . - المعرب -

مناقشة نظرية الضوء

لننتقل الى نظرية الضوء . يعتقد ديكارت ان الضوء « مادة كريّة منبثة في كل مكان تدفعها الشمس فتضغط على أعيننا ، كما تضغط العصا من أحد طرفيها فوراً اذا ما دُفعت من طرفها الآخر » . إن هذه الفرضية خالية تماماً من الصحة . **ان انتقال الضوء يستدعي انقضاء فترة من الزمن** . انها نقطة أساسية : ففي مثل هذه الشروط ، كيف نستبقي الاعتبارات التي يلجأ اليها ديكارت ليعلل وجود الحركة ، مع ان الكون مادة لا فراغ فيها ؟ كل شيء يجري ، في الحقيقة ، كما لو كانت الاجسام المنيرة تبث ، على حد افتراض نيوتون ، ذرات تُنطلق على أعيننا عن بُعد . وان تحلل النور الأبيض بواسطة المَوْشور يقدم هنا مستنداً قاطعاً ، لأن الشعاع الضوئي الأبيض يتكون ، في الحقيقة ، من عدة أشعة مختلفة قابلة للفصل بسبب اختلاف قرائن انكسارها الضوئي .

الانتقال والجاذبية

لكن هناك ما هو اسوأ . إن اكتشافات نيوتون تسدد ضربة قاتلة الى اهم فرضية في فيزياء ديكارت . فبعد نيوتون ، لم يعد بالامكان ان يُزعم بأن انتقالات الحركة تفترض دائماً وجود احتكاكات ، صدمات ، ضغوط ، شد . كل شيء يجري في الكون كما لو كان اهم نواميسه وجود جاذبية تفعل عن بُعد . يكفي ان نجري هذا الافتراض : « كل الأجسام تتجاذب بنسبة كتلتها ، وبعكس مُربّع تباعدها » . نقول يكفي ان نفترض ذلك كيما نتمكن من تعليل مختلف الظاهرات وأهمها ومن حسابها بدقة ، ونعني : حركات الكواكب السيارة ، عودة النجوم المذنّبة بصورة منتظمة ، ثقالة الأجسام الملحوظة على الأرض ، حركات المد والجزر بأوقاتها وارتفاعاتها وتحولاتها . فبغير فرضية نيوتون ، يبقى عدد كبير من الظاهرات الملحوظة دون تصنيف ، دون تعليل ، غير قابل للحساب. وبواسطة فرضية نيوتون ، يمكن تصنيف هذه الظاهرات وتعليلها

وتوقعها وحسابها . لقد اخطأ ديكارت اذن ، وأصاب نيوتون في نظرته .

رُبّ معترض يقول : هذه الجاذبية التي نُدخل فكرتها في ميدان الفيزياء ، أليست إحدى الخواص الغيبيـــة التي أراد ديـــكارت إزاحتها من ميدان العلوم ؟ واذا ما سلمنا بها ، أفلا نقع ثانية في نواقص الفيزياء المدرسانية ؟ ان فولتير يجيب بالنفي . لا مجال لمخاوف من هذا النوع . يمكننا ان نتحدث عن الجاذبية دون ان نغرّ بقولنا . « ماذا نعني بالجاذبية ؟ لا شيء سوى قوة بواسطتها يدنو جسم من آخر ، دون ان نراها ، دون ان نعرف أي قوة اخرى تدفعه » . الجاذبية شيء مجهول الماهية ، مألوف الأثر ، وفي ذلك تُشابه الجاذبية جميـــع القوى . فهل هناك في العـالم ما هو مفهوم تام الفهـم ؟ أيكفي ان لا يكون الشيء مفهومـــاً تمام الفهم كيما نتمكن من التأكيد بأنه غير موجـود ؟ « يقال غالباً إن الجاذبية خاصية غيبية . فاذا عنينا بهذه الكلمة مبدأً فعلياً لا يسعنـــا تفسيره ، فان الكون كله موجود في مثل هــذه الحالة . فنحن لا نعلم كيف هناك حركة ، ولا كيف تكون الاجسام مرنـــة ، ولا كيف نفكر ، ولا كيف نحيا ، ولا كيف يوجد شيء ما ، ولماذا هو موجود ؛ كل شيء يرجــع الى خاصية غيبية . واذا عنينا بهذه الكلمة تعبيـراً خاصاً بالمدرسة القديمة ، كلمة بـلا معنى ، فلنتذكر ان نيوتون قـــد أوضح للبشر هذا المبدأ الذي نحاول اعتباره كمبـدأ وهمي ، نقول لقد أوضحه بواسطة أسمى البراهين الرياضية وأصحها » .

لعل افتراض ديكارت كان خير افتراض ممكن في عهـــده . ولكن بعدما ازدادت معلوماتنا ، صار لزاماً علينا ان نتخلى عن فرضيـــات تقادم عليها الزمن .

●

ظهور مفهوم الطبيعة

لذلك ظهر لدى المفكرين الكونيين آنذاك مفهوم جليـــل : مفهوم

الطبيعة . واكتسبت هذه الكلمة عندهم قيمة مبدأ تفسيري ، وامتلأت بأفكار غامضة ، وامتزجت بالدينامية والرومانسية . يمكننا ملاحظة ذلك عند دولباخ ، وخاصة عند بوفون .

الطبيعة عند دولباخ

ان الطبيعة كما يتصورها دولباخ تشبه ، من بعض النواحي ، الطبيعة « الطابعة » التي تصدر عنها الطبيعة « المنطبعة »[1] ، كما يعتقد سبينوزا .

يقول دولباخ إن الطبيعة هي ، في الحقيقة ، الجوهر الذي يصدر عنه كل شيء بحكم ضرورة حتمية . إنها مادة خالدة ، غير مخلوقة ، غير قابلة للفناء . الا ان هذه المادة لا تتصف ابداً بالجمود ، بل هي في حالة اضطراب دائم . وتتكون من عناصر متعددة تملك خصائص لا تحصى . ونحن لا نعرف من هذه الخصائص الا بعضها . « مواد شديدة التنوع ، لامتناهية التنسيق والترتيب ، تتلقى وتعطي حركات مختلفة دونما توقف . ان خصائص هذه المواد ، وترتيباتها المختلفة ، وطرق تأثيرها المتنوعة اللازمة عنها ، تشكل ماهيات الكائنات ، وعن هذه الماهيات المتنوعة تنشأ المراتب والدرجات المختلفة التي تحتلها الموجودات والتي يشكل مجموعها ما يسمى الطبيعة » . ان هذه الطبيعة محدِثة بمجرد كونها موجودة ، وذلك وفق نواميس ثابتة خالدة . « ما ان توجد المادة ، فلا بد لها من ان تؤثر . وبما انها متنوعة ، لذلك لا بد لها من ان تؤثر بصورة متنوعة . وبما انها لا يسعها ان تشرع بالوجود ، لذلك هي موجودة منذ الأزل ، ولن تكف ابداً عن الوجود ، وعن التأثير بواسطة طاقتها الخاصة . وما الحركة الا شكل منحدر عن وجودها الخاص » . انها تفعل كل ما تفعل « بلا انقطاع ووفق قوانين دائمة ثابتة ، سواء فيما يتعلق بالطبيعة الكلية ام فيما يتعلق بالكائنات الموجودة

---

(١) أو : الطبيعة المطبِّعة ، والطبيعة المطبَّعة .

فيها » .

لقد استخلص نيوتون قانوناً يعتبر من أعمّ هذه القوانين ، ولعله اهمها .

عند بوفون

ان افكار بوفّون مختلفة اختلافاً محسوساً . فقد ظل متعلقاً ، على الأقل في الظاهر ، بمذهب الفلاسفة المؤلهين ؛ ليس ذلك فحسب ، بل ايضاً بالعبادة الكاثوليكية . فهو يُسلم اذن بوجود خالق . الا ان مفعول الخلق أوجد ما يسمى **الطبيعة** .

وفي مقطع يستحق الذكر خصصه لتعريف الطبيعة يقول لنا ما يلي : إن الطبيعة هي « جملة النواميس التي وضعها الخالق لوجود الأشياء ولتعاقب الكائنات » . فهي في حد ذاتها ، ليست إذن « شيئاً » ولا « كائناً » . انها « قدرة حية ، واسعة ، تشمل كل شيء ، وتبث الحياة في كل شيء » . وهي ليست خالدة وليست واجبة الوجود ، بل تابعة للإله . « لم تشرع بالتأثير إلا بأمره ، ولا تؤثر الا بعونه ورضاه ». فقد احتفظ الله بحق مزدوج : حق خلقها وإفنائها . ولكن بما انه يستبقيها ، لذلك فهي التي تفعل كل شيء بناء على تفويض رباني . وهي تنفذه بوسائل خاصة ، من أجل غايات خاصة . « ان الزمان والمكان والمادة وسائلها ، والكون موضوعها ، والحركة والحياة هدفها » . وهي تفعل دون ان تبتعد ابداً عن « النواميس التي عُينت لها » . وان بوفون يُسلم ، تبعاً للمعتقدات المسيحية التقليدية ، بأن الإنسان يشكل في الكون ، بفكره وبعقله ، استثناءً واسعاً . ولكن كل ما ليس بالإنساني يجري تبعاً لحتمية شديدة. يجب ان لا نعني بذلك ان الكون آلة ميكانيكية كما زعم ديكارت . إننا نجهل ، في أغلب الحالات ، كيف تؤثر الطبيعة . إنها « تُحدث معظم مفعولاتها بوسائل مجهولة » . لذلك لا يمكننا ان نجري « تعداد هذه الوسائل » التي بواسطتها تحدث المفعولات ، ولكن نستطيع على الأقل ان نميز بعضها . أما جهلنا فواسع وسيبقى واسعاً ؛ فلنعمل على

انقاص نقاط الجهل بقدر ما تسمح قوانا ، وهذا ليس بالقليل .

الأجسام غير الحية والأجسام الحية

في سبيل ذلك ، يميز بوفون نوعين من الأجسام : ١ً – الأجسام الخام ؛ ٢ً – الاجسام المنظمة .

ان علم الأجسام الخام يتوضح اذا أجرينا فرضيتين أساسيتين : فرضية الدفعات الأولية التي تفسر تحرك الكون المادي وخاصة عالمنا الشمسي . وفرضية الجاذبية العامة ، وذلك بأن تُعزى الى كل ذرات المادة قدرة متساوية على جذب الأجسام الاخرى بنسبة كتلتها وبعكس مربّع تباعدها .

وإن علم الأجسام الحية يُصبح ، من جهته ، أقل غموضاً اذا تجرأنا على إجراء بعض الفرضيات .

اولاً ، لا حياة اذا كانت الحرارة مفقودة . بغير حرارة ، لا وجود للنباتات ولا للحيوانات : انه الموت .

ومن جهة ثانية ، كل شيء يجري كما لو كان في العالم نوعان من الأشياء :

١ً – عدد محدد من الذرات الحية او العضوية ، من الذرات غير القابلة للفناء ، وهي عناصر تتشكل منها كل الأنسجة النباتية والحيوانية وتوجد في كل غذاء ؛ ٢ً – عدد معين من الأنواع المخلوقة . وان هذه الأنواع « قوالب » ؛ وهي قابلة لأن تضم اليها – كل نوع بحسب قانون معين – الذرات اللازمة للتغذية .

كل ذرة عضوية تكون ، مبدئياً ، مستعملة دائماً في مكان ما ، في الكائنات الحية التابعة لأحد الأنواع الموجودة ؛ لهذا السبب تبقى الأنواع ثابتة . ولو كانت هناك ذرات عضوية غير مستعملة وفائضة ، لظهرت أنواع جديدة غير معروفة . كتب بوفّون يقول : لو كانت هذه المادة العضوية « فائضة ، ولو لم تكن في كل الأزمنة مستعملة بالتساوي

ومستهلكة بتمامها من قِبَل القوالب الموجودة ، لتشكلت قوالب اخرى ، ولرأينا أنواعاً جديدة ، لأن هذه المادة الحية لا يسعها البقاء عاطلة ، ولأنها دائماً فاعلة ؛ ويكفي ان تتحد مع بعض الأجزاء الخام لتشكل أجساماً منتظمة » . وان بوفّون يوحي بأن بعض الديدان الملحوظة في أمراض الطفولة يمكن تفسيرها بهذه الصورة .

على كل ، ان ظاهرات الحياة تفسَّر على هذه الصورة . وما دامت الكائنات المنظمة لم تبلغ حجمها الطبيعي ، فانها تضم اليها المادة العضوية المنبثة في الأغذية ؛ كل جزء يجذب اليه العناصر المشابهة له ، فيصل الكائن المنظَّم الى أبعاده الطبيعية . حينئذ تحصل ظاهرة اخرى : ان اجزاء الكائن المنظم تصبح في حالة الاشباع . لذلك تطرح العناصر المشابهة لتلك التي كانت تمتصها في البدء ، فتجتمع هذه العناصر فيما بينها ، وتتشكل من بذورها كائنات منظمة جديدة . تستقر هذه البذور لدى بعض الأنواع في اعضاء التوالد الخاصة ، ولدى بعضها الآخر (مثلاً الأنواع التي تتوالد بالغرز) تكون منتشرة على كل الجسم . فما ان تقع على ارض صالحة حتى تأخذ بالنمو . حينئذ تظهر كائنات منظمة جديدة .

وان بوفّون ليذهب الى ابعد من ذلك في ايحاءاته . فالعناصر الحية تنشأ عن تأثير الضوء والحرارة على المادة الجامدة . « ان الذرات الحية المنتشرة في كل الاجسام المنتظمة متعلقة ، من حيث الفعل ومن حيث العدد ، بذرات الضوء التي تؤثر في كل مادة وتنفذ اليها بحرارتها » . وعن ذلك تنشأ القضية التالية : « مهما يكن من امر ، فاني ارى الطبيعة وأفهمها على هذه الصورة (بل لعلها ايضاً ابسط من نظرتي) : قوة واحدة هي سبب جميع ظاهرات المادة الخام . هذه القوة ، بانضمامها الى قوة الحرارة ، تولّد الذرات الحية التي تتعلق بها كل نواتج المواد المنتظمة » .

تاريخ الطبيعة

انطلاقاً من ذلك ، يقص علينا بوفون تاريخ هذه الطبيعة التي تبدو له عظيمة في تطورهـا : تاريخ الكرة الأرضية ، تاريخ المعادن ، تاريخ الحيوانات ، تاريخ الانسان . انه صرحٌ غير كامل ، لأن تاريخ النباتات غير موجود ، وتاريخ الحيوانات غير منته . بيد ان بعض اقسام هـذا المـؤلف تشتمل على نظرات حدسية مدهشة ، رغم مـا فيها من خطأ . مثلاً المقطع الشهير الذي يبين فيه بوفون « عصور الطبيعة » .

ان هذه العصور هي المراحل الكبرى التي مرت بها الطبيعـة خلال تطورها . ويميز بوفون سبع مراحل .

الوقائع : لتحديد هذه المراحل ، لدينا زمرتان من الوقائع كل منهما مكونة من خمس وقائع مميزة :

تتضمن الزمرة الاولى الوقائع الخمس التالية :

١ً — ان الكرة الأرضية مسطحة عند القطبين ، منتفخة عند خط الاستواء ، كما تثبت ذلك التجارب المجراة بواسطة النوّاس ؛ ٢ً — ثمة حرارة في مركز الكرة الأرضية . لولا ذلك كيف نفسر ثوران البراكين، وارتفاع درجة الحرارة في أروقة المناجم ، وهو ارتفاع يتزايد بتزايـد العمق ؟ ٣ً — هـذه الحرارة الأرضية الطبيعية تتبدى حتى على سطح الأرض . فحرارة الشمس لا تكفي بمفردها لتفسير النشاط الذي يجري في الحياة النباتية والحياة الحيوانية . لتفسير ذلـك ، يجب ان نسلم بوجود شيء آخر ، وجود إشعاع حراري صادر عن الأرض ذاتهـا ؛ ٤ً — ان طبيعة المواد المشكّلة للطبقات الأرضية العميقة تستحق الإعتبار. فهذه المواد تشبه الزجاج ، وتحمل آثار انصهارات قوية متبوعة بتبرد ؛ ٥ً — أخيراً ، في كل مكان على سطح الكرة الارضية ، تتناثر أصداف بأعداد كبيرة للغاية وتدل على مرور البحر .

هذه الظاهرات مجتمعة توحي بفرضية بسيطة ومحتملة الحدوث . لقد

كانت الكرة الارضية في الماضي شديدة الحرارة ، ثم تبردت تدريجياً .

وتتضمن الزمرة الثانية الوقائع الخمس التالية :

١ً – يبين التحليل ان كل حجر كلسي مركب من قطع أصداف مكدسة ومكسرة ؛ ٢ً – ان معظم الحيوانات التي خلفت هذه الاصداف قد زالت نهائياً ، ولم يبق الا بعضها في البحار النائية ؛ ٣ً – تحتوي الارض على كميات من المخلفات العظمية المطمورة ؛ وان مخلفات العظام الموجودة في البلدان الشمالية تثبت ان هذه المناطق كانت مسكونة بأنواع ما زال بعضها موجوداً ، ولكن في المناطق الاستوائية ؛ ٤ً – ان بعض هذه البقايا العظمية آتية عن حيوانات لا تتحمل القرّ ؛ ٥ً – أخيراً ، حتى في ابعد المناطق عن البحر ، حتى على رؤوس الجبال ، توجد أصداف ... وهي دائماً أصداف آتية عن انواع اختفت من الوجود .

فلنكمل هاتين المجموعتين من الوقائع بواسطة الحقائق الفلكية التي استخلصها كوبرنيك وغاليله و كيبلر ، والمربوطة ببعضها بعضاً بواسطة نظرية نيوتون في الجاذبية . ولا حاجة الى المزيد ، إذ تتراءى لنا المراحل السبع التي مرّ بها تطور العالم الشمسي .

عصور الطبيعة

١ً – العصر الأول هو العصر الذي تشكلت فيه الارض والكواكب السيارة ، وقد تكوّن في البدء الجو الشمسي . ونعني بذلك جو شمسٍ اكثر حرارة واكثر تمدداً من الشمس الحالية . ثم ان احد المذنّبات ذات السرعة البالغة سقط على هذه الشمس **بصورة مائلة** ، فاقتلع منها المادة التي تكونت منها السيارات والتوابع . لا بد من افتراض مثل هذا الاصطدام ، وإلا كيف نفسر الدفعة الأولية التي حركت هذه الكواكب ؟ وقد بقيت اشلاء هذه المادة على بُعد معين من الشمس ، وذلك بفضل الجاذبية ، وهي تدور حول ذاتها كالدوّامات ، وتدور حول الشمس على

بُعد يتحدد بتوازن القوى الجاذبة والنابذة . وإن بوّفون ينوه باحتمالات فرضيته . فبما ان السيارات والتوابع متحركة ، لذلك لابد ان تكون هذه الحركة قد نشأت عن اصطدام . وبما ان اجراماً تتحرك في نفس الاتجاه وبصورة مماثلة ، لذلك لا بد ان تكون حركاتها قد نشأت عن نفس العلة . ومما يزيد من احتمال صحة هذا الاستنتاج ان هذه الاجرام تتحرك في نفس المستوى وتدور حول ذاتها في نفس المنحى وبنفس الصورة . لا جرم ان ذلك كله ليس سوى مجرد فرضية ، ولكنها فرضية بسيطة مقبولة ومحتملة .

٢ً – وفي العصر الثاني تشكل الهيكل الأرضي . فلنتأمل كتلة معدنية آخذة في التبرد . انها تتجمد تدريجياً . ولكن ذلك لا يحدث بشكل متجانس . فخلال التجمد ، تتشكل فقاعات وأجواف وصدوع ؛ وهذا ما حدث للأرض . لقد تجمدت على غرار الكتلة المعدنية ، فتصلب سطحها ، وظلت نواتها في حالة الانصهار . وفي القسم المتصلب بقيت أجواف وصدوع وتقعرات . وفي هذه الشقوق ، تمركزت المعادن أحياناً ، وبقي فراغ أحياناً .

٣ً – أما العصر الثالث فكله عصر مائي . هطلت فيه كميات بالغة من الأمطار ، وانغمرت الأرض كلها تقريباً بالمياه ، ولم تبرز خارج الماء سوى بعض القمم من الصخور البلورية . هذا العصر استمر فترة طويلة من الزمن . وقد أثرت حركات البحر تأثيراً شديداً في نواة الأرض . وجرفت القيعانَ حركاتُ المد والجزر والرياح والعواصف وتأثيرات الماء الكيمائية على الأملاح ، فحصلت اخاديد الوديان وتدخلت عوامل التحات وتمهدت الأرض . وفي الوقت نفسه ، تكاثرت القواقع ، وتراكمت بقاياها ، وتماسكت بكتل كثيفة . وتشكلت بالتالي رواسب كلسية بدأت التيارات تنحتها . وفي هذه الفترة ظهرت بعض النباتات ، ثم تكدست وتفسخت وتحولت الى فحم حجري ؛ كما تراكمت في هذه

الفترة البقـايا المعدنية ، وشكلت طبقات الصلصال . ولقد كانت جميع هذه الظاهرات شديدة البطء ، ولكنها كانت ذات مفعول عظيم .

٤ً – وأما العصر الرابع فكان من نوع آخر . فأولاً انحسرت المياه تدريجيـاً ، وتبخرت وتلاشت . ثم ظهرت البراكين وقـذفت الحمم والحجارة البازالتية والاسفنجية والصوانيـة . وقد لاحظ بوفون ان البراكين لا تكون نشيطة الا عند ضفـاف البحر . وخلص الى القول إن ثورانهـا ينشأ عن ترشحات تحصل في الأرض ؛ فحينما يقع المـاء المترشح على أجزاء متأججة يحصل تبخر مفـاجيء ، فترتفع الأرض وتنفجر ويقذف البركان باللهب . ومـا ان يبتعد البحر حتى يخمد البركان .

٥ً – وأمـا العصر الخامس فهو العصر الذي كانت فيه الحيوانات الاستوائية – حالياً – تقطن المناطق الشمالية ، ولا بد ان هذه المنطقة كانت اول ما تبرد من المناطق ، ولا بد بالتالي انها كانت أول منطقة سكنتها الحيوانات البرية . ان التبرد استمر في التزايد ، مما ادى الى هلاك بعض الأنواع ، والى هجرة بعضها الآخر الى مناطق أشد حرارة . ويخلص بوّفون الى القول : ١ً – لا بد ان آخر الانواع التي ظهرت على الارض هي تلك التي تقطن حالياً في المناطق القطبية ؛ ٢ً – إن المناطق الباردة كانت خصيبة بولادة الانواع ، اما المناطق الحارة فاصبحت آهلة نتيجة للهجرات المتتالية . وتبعاً للمبادىء العامة التي اوردنا ذكرها قبل قليل ، رأى بوّفون انه من الطبيعي تماماً ان تكون قـد تشكلت أنواع جديدة عندما وُجد فيض في الذرات العضوية .

٦ً – وفي العصر السادس انفصلت القارات . كان هيكل الارض مكوناً من صخور بلورية كثيرة الكهوف ، وقد انهـار بعض هذه الكهوف فتدفقت المياه الى اشد الاقسام انخفاضاً فانفصلت القـارات ، ولكنها كانت متصلة في المـاضي . كل شيء يدل على ذلك : تشابه حيواناتها ، وجود الجزُر الدالة على القـارات السالفة ، وجود أساطير

دائمة وجديرة بالاعتبار ، كأسطورة قارة الأطلنطيد مثلاً .

٧ — اخيراً حل العصر السابع وظهر الانسان وتضافرت قوته مع قوة الطبيعة . وذهب بوفون الى انه كانت في الماضي فترة حضارة كبرى وعلم واسع ، ولكنها زالت لأسباب مجهولة ، فتلتها فترة جهل وهمجية ؛ واننا نخرج تدريجياً من هذه الفترة لنعود الى وضعنا الأول . ويصرح بوفون أن ما يتيح بعث الانسانية العليا السالفة هو المجتمع ، فالانسان مدين بقدرته للمجتمع وللتقيد بالقوانين الاخلاقية التي تجعل المجتمع ممكناً . « لقد احس الانسان بأنه لا يستطيع منفرداً ان يلبي حاجاته المتعددة ، وعرف المزايا التي تتهيأ له اذا ما تخلى عن استخدام ارادته استخداماً غير محدود ، وتأمل في فكرة الخير والشر ، ونقشها في أعماق قلبه بفضل النور الفطري الذي جاءه من الخالق البر الرحيم ». من هنا جاءت هذه العبارة الموجزة : « لم يصبح الانسان انساناً الا لانه عرف كيف يجتمع بالانسان » . ومن هنا ايضاً القول التالي : لم ينته بعد المطاف ، فثمة غاية لا بد من بلوغها : الحصول « على » المجد الحقيقي عن طريق العلم » وعلى « السعادة الحقة عن طريق السلم » .

نظرة تقديرية

فلنعترف بأن هذه النظرية الواسعة تشتمل على كمية من الافتراضات لم يؤكدها تطور العلوم . ان كثيراً منها يشرّف براعة المؤلف اكثر مما يشرف فكره الراصد ؛ ويستهدف بعضها الآخر المعتقدات المسيحية . ولكن كم لهذا الأثر من طابع حالي ، سواء في منحاه العام أم في بعض فرضياته ! اننا لنشكر بوفون على اعترافه بالجهل فيما يتعلق بأصل الاشياء الاول ، وهو اعتراف يتناقض تناقضاً كبيراً مع تأكيدات دولباخ المتبجحة . واننا لنشكره على ما اظهر من اعتدال في تقديم أفكاره على انها امكانات واحتمالات لا على انها يقينيات . واننا لنشكره لانه انطلق من الوقائع بوصفها المنطلق الراسخ الوحيد ، وجمعها وانتقدها

وجعلها الضمان الوحيد لأوسع فرضياته . واننا لنشكره على المسحة الشعرية العميقة التي تكتسبها ، من خلال لوحته ، هذه الصورة العامة المهيبة العظيمة التي تمضي بالشمس والسيارات ، بالارض والكائنات ، بل وبالانسان بالذات ، رغم ما يبقى فيه من مستغلقات . فلم يعد الكون ههنا هذا المسرح الآلي الذي افترضه ديكارت ؛ انه الحياة في تطورها الجارف ، المفهومة في قوانينها ، المبهمة في أصلها ومبادئها .

اذا نظرنا الى أثر بوفون في تفاصيله فهو اليوم أثر قديم . لكن اذا نظرنا اليه في روحه فانه يشير الى يوم مشهود في التاريخ . انه لمذهب يحمل نفحة الاستباق ، ويُعتبر مذهباً ايجابياً إن لم يكن بنتائجه فعلى الاقل بطريقته العامة وروحه المتواضعة .

٣ – فلسفة الفكر

لقد اخطأ ديكارت بخصوص هدف العلوم ، وعلاقاتها وطرائقها ؛ كما اخطأ بخصوص الطبيعة وقوانينها الحقة ، ولكنه ارتكب افدح خطأ في فلسفة الفكر . وان المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر تبنوا جميعهم تقريباً هذا الرأي ، وهم في هذا المجال يعارضون ديكارت بالفيلسوف لوك ، مثلما يعارضونه في النقاط الأخرى بباكون ونيوتون . وقد اصبح لوك فجأة اهم الفلاسفة . كتب فولتير يقول : « ان كثيراً من المجادلين ألـّفوا رواية النفس ، ثم ظهر احد الحكماء فألـّف تاريخ النفس بتواضع » . الا ان لوك بحاجة الى التكميل .

فما هي اذن هذه الناحية المؤثرة التي يتميز بها كتابه : « بحث في الادراك الانساني » ؟

ثمة نظرات سلبية ، وأخرى ايجابية .

لوك والمفاهيم الفطرية

نرى اولاً لدى لوك نقداً لنظريات ديكارت حول المفاهيم الفطرية ، اعتبره القرن الثامن عشر الموسوعي نقداً نهائياً قاطعاً . فقد رأينا ان

ديكارت يعتقد أن كل انسان يحمل معه ، منذ الولادة ، عدداً من المفاهيم التي منّ الله بها عليه : مفهوم الله بالذات ، فكرة الأشياء الرياضية المختلفة ، فكرة عدد من المبادىء الاولية المتحكمة بالعلوم . وقد اضاف اليها تلامذته بعض القواعد الاخلاقية التي يجب ان توجه الحياة . ويتكون العقل من مجموع هذه المفاهيم والمبادىء الفطرية . ومن جهة ثانية ، بيَّن ديكارت وتلامذته أنه لا يمكن ان يوجد شيء في الفكر ، دون ان نشعر به ، الامر الذي تنجم عنه نتائج صعبة : ان على الطفل ان يتأمل المفاهيم والمبادىء العقلانية « وهو بعدُ في بطن أمه » : فلئن لم يميزها منذ اللحظة الأولى ، فلأنه لا ينتبه اليها . ان لوك يصب جام غضبه على هذه النظرة ويقضي عليها .

إن الذين يُسلّمون بالطابع الفطري لمفاهيم العقل ومبادئه النظرية والعملية ، يركنون في الحقيقة إلى حجج واهية .

فاذا ما استعانوا بالقبول العام ، قائلين إن الأفكار المعروفة في كل مكان هي أفكار فطرية ، والمبادىء المسلّم بها في كل مكان هي ايضاً مبادىء فطرية ، فانهم يحاكمون محاكمة سخيفة . حتى ولو كان القبول العام موجوداً فانه لا يدل على طابع المفاهيم الفطري ، وان التقاليد والتربية تكفي لتعليله . ولكنه غير موجود . ولا وجود لمبدأ نظري مقبول في كل مكان ؛ فما يبدو بديهياً لأحد الاذهان لا يبدو دائماً كذلك لذهن آخر . ولا وجود لمبدأ عملي مقبول في كل مكان ؛ فما يُعتبر حقيقة اخلاقية مؤكدة في انكلترا لا يعتبر كذلك لدى هنود اميركا . وكان لا بد لمفهوم الإله ان يكون منقوشاً في كل الوجدانات لو كان هذا المفهوم يمثل حقاً طابع الخالق ممهوراً على مخلوقاته . ولكن بعض الاقوام تجهل هذا المفهوم ، ولا يمكننا ان نُفهمهم كلمة الله . بل اكثر . ان تأكيد وجود قبول عام في العالم حول موضوع ما ، معناه قول ما لا نعلم . فهل سألنا كل الأحياء ؟ وهل سألنا كل الأموات ؟

لكن ألا توجد وسيلة اخرى للدفاع عن قضية « فطرية المفاهيم » ؟ ان البعض يقولون إن الطابع الفطري لبعض القضايا بديهي ، لاننا ما ان نسمع هذه القضايا حتى نعتبرها حقة ولازمة .. وحينئذ يجب ان نعتبر كقضايا فطرية قضايا ليست بالفطرية ظاهراً . مثلاً : « الأبيض ليس الاسود ، واللذة ليست الألم » . فلا يقولن أحد إننا نسلم بهذه القضايا الملموسة والجزئية ، لاننا نسلم بقضايا اخرى مجردة وعامة هي بمثابة المبدأ بالنسبة الى القضايا الاولى . فنحن نعرف الملموس قبل المجرد ، والخاص[1] قبل العام .

ليس هذا كل ما في الامر . فلا يمكن للمبادىء ان تكون فطرية اذا كانت الالفاظ المكونة لها غير فطرية . ان المبادىء القائلة مثلاً إن « لكل واقعة علة » او « لا يمكن للشيء ان يكون هو ذاته وضده في نفس الوقت ، ومن نفس الوجهة » ، نقول إن أمثال هذه المبادىء لا يسعها ان تكون فطرية اذا كنا لا نملك فكرة فطرية عن كلمتي **واقعة وشيء** . ولكن هل يمكننا ان نعتبر أفكاراً من هذا النوع كأفكار فطرية ، دون ان نبتعد عن جادة الصواب ؟ وعلى كل ، كيف ستكون هذه المفاهيم والمبادىء الفطرية ؟ فاذا قلنا إنها شعورية حالياً ، فاننا نقع على هذا الوضع المضحك ، وضع الجنين الذي يتأمل فكرة الله . واذا لم تكن شعورية فكيف يمكنها ان تُحتوى في الفكر ؟ وكيف يمكنها ان تفيد لشيء ما ؟

ان هذه المحاكمة استهوت نفوس الموسوعيين ، واعتبروها محاكمة قاطعة ، حتى لو كان ذلك يضايق آراءهم الاخلاقية ، ويحكم عليها بعدم التماسك .

---

(١) الجزئي .

الناحية الايجابية في نظرية لوك

الى هذه الافكار يضيف لوك نظرة ايجابية . فهو يزعم بأنه يفسّر كيفية تشكل كل المفاهيم وكل المعتقدات النظرية وجميع الحقائق اليقينية العملية التي نجدها عند البالغين .

انه يميز اولاً وجود مفاهيم بسيطة . وهي تأتينا من أربعة مصادر مختلفة . بعضها يأتي من حاسة واحدة ، مثلاً : مفاهيم النور واللون والصوت والذوق والرائحة . وبعضها الآخر من التأثير المشترك الصادر عن عدة حواس ، مثلاً : مفاهيم الامتداد والشكل والحركة والسكون . وبعضها الآخر من التأمل ، مثلاً : المفاهيم التي نملكها عن الادراك والإرادة . وبعضها الآخر من الحواس والتأمل ، مثلاً : مفاهيم اللذة والألم والقوة والوجود والوحدة . هذه المفاهيم البسيطة هي المواد التي يمارس الفكر عمله عليها . واننا نتلقاها « بشكل سلبي » ، على حد قول لوك ، ولا يمكننا ان نبتدع اي واحد منها .

الا ان فكرنا لا يكتفي بهذه المفاهيم البسيطة . انه يملك نوعاً من النشاط يسمح له بإجراء عدة عمليات . فهو أولاً يستطيع ان يكرر المفاهيم المكتسبة ، وان يسترجعها الى ساحة الشعور ، وهذه هي الذاكرة. ويستطيع ثانياً ان يقارنها بعضها ببعض وان يميز بالتالي العلاقات التي تربط فيما بينها . ويستطيع اخيراً ان يجمعها ويركبها بصور شتى . بفضل هذه العمليات يصنع الفكر لنفسه مفاهيم مركبة . مفاهيم الاحوال ونعني مفاهيم اشياء لا وجود لها في حد ذاتها : العرفان . ومفاهيم الجواهر ، ونعني مفاهيم أشياء تبدو ذات وجود في حد ذاتها : الأشياء المادية ، الكائنات الروحية . ومفاهيم العلاقات ، ونعني مفاهيم علاقات قائمة بين اشياء مختلفة : المساواة ، السببية ، الشبه .

ويزعم لوك انه يتتبع بالتفصيل (شأنه في ذلك شأن النفساني) النشاط الذهني الذي تصدر عنه مفاهيمنا المختلفة . ولكن هنا ناحية

النقص في فلسفته . فهي تشتمل على عنصر غامض . ونعني هذا النشاط الصادر عن الفكر والذي يتدخل في نظريته تدخل العامـــل الخارجي الحامل للفرَج . هل هذا النشاط خاضع لقوانين ؟ ولكن لوك – بكل تجاهل – يعيد حينئذ هذا الطابع الفطري الذي نبذ. الا يخضع هذا النشاط لأي قانون ؟ فما هو اذن ؟ الواقع ان خلفــاءه سعوا لإزاحته . حاول ذلك هيوم في انكلترا وأوجد مذهب التداعي الشامل . وانصرف كوندياك وهيلفيسيوس في فرنسا الى عمل مماثل .

نظرية كوندياك

لقد تجلت النظرة بأعظم تناسق عند كوندياك . فقد اعتقد ان حياة الفكر تتوضح بتمامها على ضوء بعض الملاحظات البسيطة . علينا ان نفسر تكوُّن مجموع معارفنا . وعلينـــا ان نفسر تكوُّن رغباتنا وإراداتنا . فلننطلق ، في سبيل ذلـك ، من سلسلتين من الوقائع : ١ً – اننا نشعر باحساسات ؛ ٢ً – ونتذكر الاحساسات التي شعرنا بها . لا شك في ان الاحساسات ليست تعبيراً محكماً عن الاحوال النفسية المقابلة لهـا . ولا شك ايضاً في انها على علاقة مع حياة الدماغ . ولكن ما الذي ، خارج ذاتنا ، يحدد ظهور احساساتنا ؟ بأي آلية يُسهم دماغنا في توليدها ؟ يجيب كوندياك قائلاً : « هذا ما لا نعلم . ويمكننا ان نترك تفسيـــر هذه الظاهرات لأولئك الذين يحبون إجراء فرضيات حـــول أشياء لا تسدي التجربة في مجالهـــا اي عون » . وان تذكرنا لإحساساتنا ليس أقل استغلاقاً . انه يتعلق ، كما تشير الظواهر ، بآلية دمـــاغية تحدد بقاءه واسترجاعه . لكن ، هنا أيضاً ، ما هو السبب الحقيقي للظاهرة؟ ان الامانـــة تضطرنا الى الاعتراف بجهلنا . هـــذا الاعتراف المزدوج ضروري . وبعد الادلاء بهذا الاعتراف بأمانة ، يتابع كوندياك تحليلاته.

المعارف والاحساسات

بعد ما تتعين احساسات حـواسنا المختلفة ، فلنفحص النشاط الذي

تنشأ عنه معارفنا وما نملك عنها من ذكرى . ان هذا النشاط يرجع الى جهد مزدوج قوامه **التحليل** و**المقارنة** ويـؤدي الى **أحكام**، والى تشكل مفاهيم **أصناف الاشياء**، وأخيراً الى **محاكات** . ولكن ماذا يوجد خلف هذه العمليات المختلفة ؟ ان كوندياك يجيب في جميع مؤلفاته وخاصة في كتابه « **المنطق** » بأنها ترجع الى صور مختلفة من : ١ً — الشعور **باحساسات** ؛ ٢ً — **والانتباه** اليها .

أما **التحليل** فمتعلق بالانتباه . فهو في الحقيقة ليس « سوى ملاحظة» صفات الاشياء بترتيب متتابع ، كي نعطيها في الذهن مـا تتصف به من ترتيب متواقت » .

وأما **المقارنة** فترجع الى الانتباه . انها انتباه الى شيئين في آن واحد . « ليست المقارنـة اذن سوى انتباه مزدوج . إنها تكمن في احساسين نشعر بهما كما لو كانا على حدة ، ويزيحان كل الاحساسات الأخرى » .

وأما الحكم فليس سوى المعلول المباشر للمقارنة ، والتعبير عن نتيجتها . « ما ان نقارن شيئين ، حتى نلاحظ انهما متشابهان او متباينان ... ولكن ملاحظة الشبه والتباين معناها اصدار حكم » .

ان تشكيل صنف من الاشياء المختلفة ، هو نتيجة مباشرة للحكم . فهو ليس سوى « اطلاق نفس الاسم على كل المسميات المتشابهة » . والفكرة العامة « ليست سوى اسم » .

اخيراً ، ان المحاكمة تعني الانتباه الى ان الحكم الذي أطلقه « يشتمل ضمنياً على حكم آخر لا أطلقه » . وان كوندياك يشرح لنا كيف يجري عمل المحاكمة بصورة لفظية . اننا نفكر مستعينين بكلمات . وبحسب طريقتنا اللفظية في التفكير نُجري تحليلاتنا . ويرجع فن المحاكمة ، في نهاية المطاف ، الى فن ترتيب الكلمات بالشكل الملائم . ان علم الجبر يفعل نفس الشيء بواسطة رموزه . وليست المحاكمة ، حقاً ، سوى جبر ذهني يُشرف عليه الانتباه .

لكن ما هو اخيراً هذا الانتباه الذي يهيمن على جميع معارفنا ؟ يجيب كوندياك بجزم : انه الاحساس ذاته ، حينما يكتسب طابعاً شديداً متحكماً . « ليس الانتباه اذن سوى الاحساس الذي يولده هذا الشيء فينا ، وهو احساس يصبح ، بوجه ما ، متمتعاً بالانفراد » . من هنا النتيجة التالية : كل معرفة ترجع الى احساسات متحولة . « كل الملكات التي لاحظناها قبل قليل موجودة في ملكة الاحساس ، وبواسطتها تكتسب النفس كل معارفها » .

الارادة

ان دراسة ظاهرات الارادة توحي ، في اعتقاد كوندياك ، بأفكار مماثلة .

هنا ايضاً توجد في الأساس احساسات مميزة : اللذات والآلام ، وهي عناصر اولية بسيطة وغير قابلة للتفسير .

هنا ايضاً توجد القدرة على استرجاع ذكرى كلا العنصرين .

ولا حاجة الى المزيد . ان آلية الارادة تتوضح . فاذا ما تذكرنا ان شيئاً ما كان بالنسبة الينا سبباً للذة ، فلا يسعنا ان نفكر فيه دون ان نشعر بالمحبة وباندفاعة الرغبة . واذا ما تذكرنا انه كان بالنسبة الينا مسبباً للألم ، فلا يسعنا ان نفكر فيه دون ان نشعر بالبغضاء والنفور الفوري . ان هذه الآلية الاساسية هي التي تحملنا على العمل . فاذا ما اتسعت معارفنا اصبحنا قادرين على التكهن باللذات والآلام البعيدة التي ستوفرها لنا افعالنا ، وعلى تصور هذه اللذات والآلام وتقديرها سلفاً . وتنشأ عن ذلك رغبات عدة متمازجة فيما بينها . بعضها يتلطف ، بل ويتلاشى بفعل رغبات معاكسة ، وبعضها يتعزز ويتكاثر بفعل رغبات مماثلة . أخيراً يتدخل القرار . فليست الارادة اذن ، في نهاية المطاف ، سوى « رغبة مطلقة تبلغ مبلغاً يدفعنا الى الاعتقاد بأن الشيء المرغوب هو رهن قدرتنا » .

فبالبساطة الآلية التي تصدر عنها جميع معارفنا وجميع أفعالنا ! ان كونديالك يلخصها في بضعة أسطر : « اذا اعتبرنا ان التذكر والمقارنة والحكم والتمييز والتصور والاندهاش وامتلاك المفاهيم المجردة ومفاهيم العدد والديمومة ومعرفة الحقائق العامة والجزئية ليست سوى طرق مختلفة للانتباه ؛ وان امتلاك الأهواء ، والحب والبغضاء ، والخوف والارادة ليست سوى طرق مختلفة للرغبة ؛ واخيراً ان الانتباه والرغبة ليسا في الأصل سوى احساس ، استنتجنا ان الاحساس يشتمل على كل ملكات النفس ».

انها لموضوعة تدين بنجاحها لا لمنطوقها فحسب بل ايضاً لطريقة شرح كونديالك لها في كتابه « بحث في الإحساسات » . فقد أراد ان يحلل جميع المعطيات الأولية لكل حاسة . وأراد ان يبين لنا بأن احساسات احدى الحواس وذكرى هذه الإحساسات ما ان تظهر ، حتى تأخذ عمليات الفكر المسماة بالعمليات العليا مجراها في التنفيذ . وأراد ان يرينا كيف ان الحواس المختلفة تلقن بعضها بعضاً ، بفضل تضافرها . والحقيقة ان بوفون كان قد سبقه في هذه الطريق . وافترض وجود انسان لا تتدخل حواسه الا الواحدة بعد الأخرى . وكان كونديالك مطّلعاً على كتابات بوفون في هذا الموضوع ، ولكنه برأ نفسه عن الاقتداء بها . مهما يكن من أمر ، فعلينا ان لا نبحث هذه المشكلة التاريخية . ان ستار النسيان قد أسدل على صفحات بوفون ، أما « تمثال » كونديالك فدخل في سجل المجد .

تمثال كونديالك

هذا التمثال لا يعطيه كونديالك في البدء سوى حاسة الشم ، ولكن يفترضه قادراً على التذكر ، وها هوذا التمثال يحس بالرائحة واللذة . ثم يجعله يشم رائحة ما ، ثم نفس الرائحة بعد انقضاء فترة من الزمن ، ثم روائح اخرى مختلفة ، ولا حاجة الى المزيد . فحتى لو اقتصر هذا التمثال على حاسة واحدة ، وحتى لو بقي سلبياً ، فانه سيجري اكثر

العمليات الذهنية تعقيداً . [illegible] من الملكات ما يملك بواسطة الحواس [illegible] الاندفاعات التي يشعر بها الانسان الطبيعي [illegible]

ان تدخل الحواس الاخرى [illegible] الأشياء التي تتعرف اليها ملكاتنا ، وتنمية هذه [illegible] وان كوندياك يفحص كل حاسة على حدة ، ويتساءل عما [illegible] بالتمثال اذا كانت هذه الحاسة المعينة هي التي تفتحت أولاً ، ويبحث عما هي الاحساسات والافكار التي يكتسبها التمثال اذا امتلك مع حاسة الشم ، حاسة السمع اولاً ، ثم الذوق ، ثم السمع والذوق معاً ، الخ .. ويركز بوجه خاص على اهمية اللمس . ان هذه الحاسة هي الاولى التي تعطيه مفهوم الوجود الخارجي ، وهي التي تحدد المدركات الخارجية الأولية التي تجر الاخرى . انه لتحليل يتميز بالدقة دائماً ، وبالصحة احياناً ، ويصبح ايضاً في بعض الاحيان سطحياً بل وصبيانياً ؛ وهو ، على كل ، يدل على حس نفساني حديث جدا من بعض الوجوه .

مهما يكن من أمر ، فان كونديالك يسير بمزاعمه الحِسّانية Sensualistes الى ابعد حد ممكن ؛ وهو يؤكدها بصدد الحيوانات كما بصدد البشر . وينفي الفطرة عن غرائز الحيوان وعن عقل الانسان . ويدعي تفسيرهما بواسطة التجربة والعادة الفرديتين . لذلك ، في كتابه **بحث في الحيوان** ، لا يكتفي بالاعتقاد انه يستطيع ان يفسر فقط بناء الطيور لأعشاشها ، وغريزة الحضانة لديها . ان الغريزة ، والحق يقال ، هي التي تدهشنا اكثر من غيرها ؛ غريزة الحشرات التي نشرع حينئذ بمعرفتها ، والتي تطرح مشكلات عويصة بالنسبة الى الحِسّاني المتعنت .

نقد المذهب الحسي

ان هذه الطريقة في معالجة حياة الفكر لاقت نجاحاً كبيراً في اوساط المفكرين الموسوعيين . وهذا الامر يدهشنا اليوم بعض الشيء ، إلا ان

القرن الثامن عشر كان خصيباً بالتهديم ، ولم يكن دائمـــاً موفقاً فيه . وتنطبق هذه الملاحظة خير ما تنطبق ههنا .

لا جرم ان حِسّانية كوندياك تنطوي على بذور علم ناشىء . فتحت التأثير الانكليزي ، استشف كوندياك السيكولوجيـا الوضعية ، ولاحظ بعض الحقائق الأساسية . وكان في فرنسا في طليعة من أدرك الخطوط الكبرى لآليـــة إدراك الأشياء . وقد بين طريقـــة تفسير التصورات البصرية ، بواسطة صور مستمدة من حـــاسة اللمس . وحلل تشكل الرغبات بدقة شديدة ، وميز مـــا لها من اهمية في القرار الإرادي . ونوّه بدور الذاكرة في تشكل مفهوم الأنا . كل ذلك جـــدير بالاهتمام البالغ .

ولكن الذي يدهشنا اليوم هو روح الحِسّانية الشاملة . إن مثل هذا المذهب يفترض وجود عدم اكتراث غريب بمسائل علم الحيـــاة ، لدى المنادين به . فعلم الحياة يُظهر لنا حقيقة أساسية : ان الأعضاء فطرية لدى جميع الكائنات المولودة من جميع الأنواع . وهي أيضاً فطرية بمـا لها من استعدادات تهيؤها للقيام بردة فعل بطريقة ما . ان الكلب يولد وله جهاز هضمي وجهاز تنفسي خاصين بالكلب ، والضفدع تولد ولهـا جهاز هضمي وجهاز تنفسي خاصين بالضفدع ؛ ولكن الكلب يولد ايضاً وله دماغ كلب ، والضفدع ولها دماغ ضفدع . في مثل هذه الشروط ، كيف نتصور ان تكون اذهـــان جميع الكائنات الحية ، في بداية وجودها ، نفس الصفحة البيضاء التي يفترضها الحِسّانيون ؟ فمنذ الولادة تهضم النملة كنملة ، والنعامة كنعامة ، والانسان كانسان . فهل سنعتقد ان النملة ، منذ الولادة ، ليست مهيـــأة للتفكير كنملة ، والنعامـة كنعامة ، والانسان كانسان ؟ اذا كان ذلك ، فهناك اذن لدى جميع الكائنات الحية فطرة لا شك فيها . طبعاً انها لا تشبه ابداً تلك التي افترضها ديكارت وناهضها لوك . لعلهـــا تُفسَّر بتكيف طويل ، على

حد افتراض التطوريين ، ولكنها تبقى موجودة فعلاً . وتبقى هذا الاستعداد المدهش للقيام بارتكاسات Réactions ذهنية وانفعالية تجري وفق بعض القوانين ، مثلما تجري عمليات الهضم والتنفس وفق بعض القوانين .

هذه الحقيقة التي تفرض نفسها على عصرنا المستهدي باكتشافات علم الحياة ، قد غابت عن كوندياك . لذلك قَبِل هو ومنافسوه بمبادئهم الخطيرة جداً ببعض نتائجها . وللحكم على ذلك فلنقرأ هيلفيسيوس .

هيلفيسيوس وأصل التفاوت

ان المذهب الحسي ينطوي على نتيجتين مترابطتين : فيبدو ، أولاً ، انه يُسوغ العقيدة الجوهرية في النزعة الثورية ، ونعني عقيدة المساواة الأصلية في الاذهان . فلنسلّم بأن الاذهان جميعاً تكون ، في بداية الحياة ، صفحات بيضاء متماثلة . ليس هناك اذن بينها في البدء أي تباين ، أي تفاوت . فالتفاوت لا ينشأ عن الجِبِلّة . من هنا هذه النتيجة الثانية : التربية هي كل شيء . فعنها وعنها فقط تنشأ كل الاختلافات الفاصلة بين البالغين . فلو أُعطيت نفس التربية ، بنفس العناية للناس جميعاً لبقي الجميع متساوين فكرياً . ولو وُجّهت حقاً توجيهاً حسناً لتكاثر العباقرة . ان هيلفيسيوس يقبل هذه القضايا بطمأنينة مدهشة .

ففي كتابه **في الفكر** ، يقول إن الاختلاف الوحيد عند الأفراد ينشأ عن « تفاوت قدرتهم على الانتباه » . بيد ان هذا التفاوت متعلق الى حد بسيط بسجية كل فرد ، والى حد كبير بما تلقى من تهذيب . والحقيقة ليس الانتباه سوى تجلٍّ لأحد الأهواء . « ان الاهواء ، بتثبيتها اهتمامنا بشدة على موضوع رغباتنا ، هي التي تبديه لنا من وجوه مجهولة بالنسبة الى الآخرين ؛ وبالتالي ، هي التي تدفع الابطال الى تصور الاعمال الجريئة والى تنفيذها ؛ وهي اعمال تبدو جنونية وينبغي لها ان تبدو كذلك لعامة الناس ، ريثما يُثبت النجاح صحتها وحكمتها » . ان

[illegible] صنع اشخاص متساوين ومتفوقين يكمن اذن في تحريك الامور [illegible] تنظيماً مجدياً . وفي سبيل ذلك ، لا بد من تشريعات تمجد بعض الاعمال وتستنكر بعض الاعمال . ولا بد من تربية تنشط [illegible] الاطفال تعودهم وتروضهم على بعض البحوث . بذلك ، نحصل [illegible] الافكار على كل ما يستطيع ان يهب ، ونحصل على هذه النتيجة [illegible] الجميع . ان التفاوت والخمول ليسا سوى نتيجة مؤسفة ناشئة عن سوء تنظيم القوانين والتربية الاجتماعية .

لقد قدمت الحِسّانية اذن لنزعة المساواة الثورية مسوغاً يستند ، في الظاهر ، الى علم الفكر وسيره .

من ديكارت الى هيلفيسيوس

لقد سبق لفلسفة ديكارت انها قدمت لمطالب المساواة دعامة هامة . فكان ديكارت يقول إن العقل متماثل لدى جميع البشر . وكان ايضاً يعزو للجميع حرية اصطفاء يملكها كل فرد بتمامها . وكان يعتقد ، كما ذكرنا في حينه ، ان العقل هو ، في كل منا ، هبة ربانية . وهو ، لدى كل فرد ، قدرة على تمييز الخطأ من الصواب لا تقبل الدرجات . وان الحواس وأمانة الذاكرة وحدّة المخيلة تتبدل ، ولا شك ، بتبدل الافراد ، ولكن ادراك الجميع يبقى ثابتاً باستعداداته وصفاته الأساسية . وان حرية الاصطفاء تجعلهم ايضاً قادرين على ايقاف حكمهم ، وعلى متابعة الفحص المنهاجي للمسألة ريثما تتكشف لهم الحقيقة . لذلك ، اذا سرنا بجميع البشر بتربية حسنة التوجيه الى تطبيق نفس الطريقة ، وَجَبَ على الجميع ان يبلغوا نفس النتائج : وجب على الجميع ان يرقوا الى نفس الارتفاع العلمي ، وبالتالي الى نفس الاخلاقية . ان التفاوت الظاهري عند البشر يرجع اذن بالأحرى الى سوء طريقة التهذيب اكثر منه الى سوء نوعية بعض الأذهان .

ان فلسفة مفكرين امثال كونديلاك وهيلفيسيوس تؤدي ، كما رأينا ،

الى نتائج متماثلة ، ولكن بطرق متعاكسة تماماً . فمساواة البشر لم تعد قائمة على فطرية العقل المتماثل مع ذاته لدى جميع الافراد ، وانما على انتفاء كل فطرة انتفاءً مطلقاً . وهذا الامر هو الذي يجعل كل الاذهان قادرة بالتساوي على تلقي نفس الانطباعات ، وعلى الارتقاء الى نفس الدرجة من المعرفة والحكمة . ويتكهن هلفسيوس قائلاً : اننا سنتبين ذلك ما ان نبدل المؤسسات الجنونيـــة التي يقوم عليها المجتمع .

فصحيح ، والحالة هذه ، انــه يمكن الوصول الى نفس النتيجة الخاطئة ، انطلاقاً من نظرات متعاكسة تمام التعاكس !

الخلاصة

لقد تُخلي اذن عن ديكارت في ثلاث نقاط جوهرية ، بسبل ان جرى استبداله ، فيما اعتُقد .

فليس صحيحاً انه يمكن الوقوع على المبادىء الملائمة لتعليل الطبيعة بصورة سابقة للتجربة . لا شك في ان ثمة مجال في تكوّن العلوم المماكنة الخالصة ؛ فهي تعطي نتائج باهرة في حقل الرياضيات ، ولكن قواعدها في هذا الحقل ، لا يُسوغ استعمالها في ميدان آخر . فلا يمكن اثبات علوم الكون والفكر ، بصورة سابقة للتجربة ، ولا يمكن إعدادها الا بالاستهداء بالتجربة ، وبتأمل نتائجها العسيرة البطيئة حتماً .

وليس صحيحاً ان كل شيء يجري في الطبيعة بصورة آلية . لا شك في ان كل شيء يحصل بموجب حتمية منتظمة تزيـــح كل معجزة ، ولكن الناموس المتحكم بالتطور العام للكون ولكل مـــا فيه ، ليس بالناموس الآلي تماماً كما تصوره ديكارت . انه قانون نيوتوني قوامـــه الجاذبية الحركية . لا شك في ان هذا القانون يبقى غامضاً في فعله ، ولكـــن وجوده على الأقل وجود لا ريب فيه ، ويبدو انه ينطوي على نتائـــج لا نهاية لها .

وليس صحيحاً ان الطفل يولد مع مصادر معرفة مختلفة ، مع حواس متكيفة فقط مع مستلزمات الحياة العملية ، وعقل من أصل رباني مقدس ومهيأ لمعرفة المطلق . ان طفل الانسان وصغار الحيوان لها نفس التكوين لدى الولادة ، لها حواس تنشطها البيئة ، وذاكرة تسمح بالمحافظة على الصور وباسترجاعها وترتيبها . ولا يتطلب الفيلسوف اكثر من ذلك كي يتمكن من تفسير جميع درجات المعرفة ، وظهور جميع أشكال الرغبة والارادة .

في جميع هذه النقاط كانت فلسفة ديكارت على خطأ . أما فلسفة تلامذته فلم تفعل سوى انها زادت الطين بلة .

وفي جميع هذه النقاط اعتقد الموسوعيون انهم ألغوا افكاراً تقليدية باطلة ، وميزوا الخطوط الأولى في الحقيقة ؛ ولكن بعض معاصريهم أبوا تبني جميع افكارهم . وسرعان ما تجنى عليهم خلفاؤهم ، مثلما تجنوا هم أنفسهم على ديكارت ؛ واتُهموا بانهم استبدلوا مذاهب هي حقاً ناقصة وسطحية ، بمذاهب أخرى أكثر نقصاً وسطحية .

الفصل الثالث

مشكلات الفلسفة الأخلاقية
في القرن الثامن عشر

مدخل

إن فلسفة القرن الثامن عشر فلسفة هدامة الى حد كبير . لكن ، اذا كانت هنــاك أشياء يمكننا تهديمها دون محذور ، فثمة أشياء اخرى لا يمكننا الإطاحة بها دون ان نضطر الى السعي حــالاً الى استبدالها ، وفي طليعة هذه الأشياء الاخلاق . فالانسانية تركب دائماً مركب العجالة في مثل هذا الموضوع ، وتحس بحــاجة ملحة الى مذهب متماسك عقلاني في هذا النوع من المسائل . فاذا ساورهــا الشك في مذهبها خُيل اليها ان كل شيء قد ضاع ، ولا يعود الفرد يعرف ما ينبغي له ان يعمل ، ولا يعود السياسي يحكم الا استناداً الى عامل الصُدفة . ويتدخل البعض قائلين : « إصبروا ؛ ان العلم لم يحقق بعدُ تقدماً كافياً ليُعَرّفكم اليوم كيف ينبغي لكم ان توجهوا حياتكم ، ولكن أطفالكم سيعرفون ذلك فيما بعد » . يا له من موقف يثير السخط ! فالحياة تمضي ، والساعــات تنقضي ، ولا نملك وقتاً لانتظار اتخاذ القرارات .

هذا الوضع هو تماماً الوضع الذي نلاحظه في القرن الثامن عشر .

فحتى نهاية القرن السابع عشر [illegible] الفرنسيون اخلاقهم على أسس [illegible] تبدو [illegible] بعضهم البرهان في براهين الدين [illegible] على ذلك ، [illegible] [illegible] الوحي المنزل ، [illegible] هي [illegible] التشويه . لا شك [illegible] ان فولتير وبعض [illegible] بالخيوط اللازمة الى المشحوذ ؟ بيد ان [illegible] الصامت [illegible] الاخلاق القائم بين فرضيات مذهبية [illegible] ان يبقى صوت الله يهمس في أعماق ذاتنا ان لم يكن [illegible] النفس مع ما ينطوي عليه من آمال ومخاوف هل يصبح [illegible] او [illegible] محتملاً ؟ ان فولتير يتجنب هذه الصعوبات [illegible] والحقيقة اذا كانت هذه القضايا باطلة ، او مختلقاً [illegible] فكيف [illegible] دعامة اخلاق مؤكدة موثوقة ؟ [illegible] أمرين . اما [illegible] خلو الأخلاق من اساس فلسفي ، او ان [illegible] عن دعائم تختلف عن الدعائم التي كانت المعتقدات [illegible] اسمنة . لكن الحل الأول ليس من الحلول التي [illegible] الفلاسفة بسهولة ، ولا سيما ان الآداب ازدادت ميوعة في القرن الثامن عشر

انصرف الجميع اذن الى البحث [illegible] ولكنهم لم يهتدوا الى نفس الشيء ؛ فوضع بعضهم مبادىء مذهب [illegible] ان يجعل من الأخلاق علماً قائماً بذاته ، واعتقد البعض الآخر انهم قادرون على [illegible] الانسان الى سُبُل الفضيلة باسم مصلحته المادية في مفهومها السليم .

ان جان جاك روسو ابرز من يمثل النظرة الأولى . أمـا دولباخ فأعطى عن النظرة الثانية تعبيراً قوياً بوجه خاص ، لذلك سنعتمدهما كمثالين .

[illegible] (١) الأخلاقي أصالة فريدة . فقد ظل روسو ، كما
رأينا [illegible] المؤلفة ، واستنبط منه الأفكار والبراهين الأساسية .
[illegible] المتبعة ، لم يجعل منه نواةً لنظرياته الأخلاقية .
[illegible] فلنذكر نظرة مالبرانش ولنقربها من نظرة روسو . إن
روسو [illegible] ، يؤمن بأن الكون خلقه ويُسيره إله بار صالح
ومثله [illegible] ان النفس خالدة ، منزهة عن المادة ، ومثله ، يؤكد
حرية [illegible] الارادي . « ليست كلمة الحرية فاقدة المدلول ، بل كلمة
الوجوب [illegible] . نتوقع اذن ان نرى محاكمة مالبرانش لدى روسو . وهي ،
مع بعض التفريق ، محاكمة كل العقلانيين المؤلهين . بما ان الله موجود ،
لذلك يتمنى الإنسان ان يتقرب منه ويلتمس رضاه ، احتراماً لقراراته ،
وحباً [illegible] ، وخوفاً من عقابه . ولكن طريقة التقرب منه تكمن في
طاعة أوامره في كل الاحوال . لذلك يجب ان ننظم حياتنا مستهدين
بفكرة من تجاه فولتير (٢) : « المثيب والمعاقب » . بيد ان روسو لا يحاكم
على هذه الصورة . فهو يربأ بنفسه ان يرسي دعائم اخلاقه على شعور
يعتقد روسو انه وضيع ، ونعني الرغبة في الثواب والخشية من العقاب ،
الآتيين من خارج الانسان .

لا شك في انه يؤكد لنا اننا سنكون سعداء بعد الحياة اذا كنا اناساً
صالحين . ولكن السعادة لا تعني المثوبة . ان مصدر سعادتنا سيكون في
ذكرى ما اكتسبنا من فضائل وجدارة . وسعادة كهذه تختلف تماماً عن
مكافأة يقدمها الإله الخالد . « انا لا اقول ابداً إن الابرار الصالحين
سيلاقون حسن الثواب ، فأي خير يمكن ان ينتظر الكائن الممتاز سوى
العيش بحسب الطبيعة ؟ ولكني اقول إنهم سيكونون سعداء » . وبما

(١) راجع : روسو : حياته ، فلسفته ، منتخبات – « زدني علماً » رقم ٢٣ .
(٢) « فولتير : « « « « « ١٩ .

ان الابرار سيكونون سعداء ، لذلك سيكون الأشرار تعساء . ولكن ذلك لا يعني ايضاً انهم سينالون العقاب . أليسوا من أهـــل الشقاء في الارض ؟ « اذا كانت العدالة الربانية تنزل العقاب ، فانها تنزله في هذه الحياة ... » . « في قلوبكم الجشعة التي ينخرها الحسد والبخل والطمع ، تُعاقب أهواؤكم الانتقامية آثامَكم ، وسط نعيمكم الزائف . ما الحاجة الى التماس الجحيم في حياة اخرى ؟ انه موجود في قلب الاشرار منذ هذه الحياة ».

ان المعتقدات التقليدية على حق اذن في احـــدى النقاط . فمغزى الحياة النهائي يغيب عمن لا يدرك انها قد وُهبت الينا لنكتسب الفضائل التي توفر السعادة وتبررها . « تكمن المتعـة القصوى في رضـا الذات ، وكي نكون جديرين به وُضعنا على الأرض وزُودنا بالحرية ، ولذلك ايضاً تستميلنا الأهواء ويردعنا الوجدان » . انها ليست تماماً النظرة القـائلة إن الحياة مسرح اختبار ، ولكنها أليست كصورة نهائية عنهـا ؟ من هنا النبرة الدينية التي تحافظ عليها أخلاق روسو ؛ ولكنها ليست سوى نبرة . أما الركيزة الاساسية في المذهب فتكمن في مجال آخر . ولتمييزهـا ، يجب الانتباه الى ثلاث قضايا يتعلق بها المذهب كله .

الوجدان غريزة

١ – **القضية الاولى** : يملك الانسان الى جانب طبيعته الجسمانيـة ، الشهوانية والمنحطة ، عناصر طبيعة أخلاقية عليـــا . كتب روسو : « لدى تأملي في طبيعة الانسان خُيل إلي أني اكتشفت فيها مبدأين متمايزين : أحدهما يتسامى به الى دراسة الحقائق الخالدة وحب العدالة والجمـــال الاخلاقي ، والآخر يعيده الى ذاته بدناءة ، ويخضعه لسلطان الحواس وللأهواء ؛ وبواسطة هذه الاهواء يعاكس كل ما يوحي اليه الشعور بالمبدأ الاول من نبيل وجليل » . وقد حاول روسو ان يثبت هذه الحقيقـة في كتابه **مقالة في اصل تفاوت الاوضاع الانسانية** . فقـد فكر ضمن هذا الكتاب في « انسان الطبيعة » وميز لديه نوعين من الميول المتقابلة : بعضها أناني ويدفعه الى التضحية بكل شيء في سبيل ذاته ، وبعضهـا

الآخر يصدر عن **الشفقة** . هذه العاطفة تدفع الانسان البدائي الى التحرر من حب الذات ، والى الرغبة في ممارسة العدالة والصلاح والتعاضد ، وتتضمن بالتالي مبدأ جميع الفضائل . « من المؤكد إذن ان الشفقة عاطفة طبيعية . وهي ، في تلطيفها نشاط حب الذات عند كل فرد ، تسهم في الحفاظ المتبادل على النوع كله » .

وفيما بعد ، وخاصة في كتابه **إعلان عقيدة النائب الأسقفي الساڤوي**، خفف روسو من اهتمامه بالشفقة ، وأصبح ما يميز الطبيعة العليا عند الانسان هو وجود الوجدان الأخلاقي . ان روسو يؤكد هذا الوجدان كواقعة . « هناك في قرارة النفوس مبدأ عدالة وفضيلة فطري ؛ بموجبه – وعلى الرغم من حِكَمِنا الخاصة – نحكم على افعالنا وعلى افعال الغير بأنها حسنة او سيئة . هذا المبدأ هو الذي أسميه الوجدان » . وقد نوّه بمعالم هذا الوجدان في صفحة بقيت مشهورة : « أيها الوجدان ! أيها الوجدان ! أيتها الغريزة الربانية والنداء السماوي الخالد ! أيها الدليل الأمين يهتدي به كائن جاهل محدود ، ولكنه عاقل وحر ! أيها الحكَم المعصوم المميز للخير والشر والذي يجعل الانسان شبيهاً بالله ! إنك أنت الذي تجعل طبيعته سامية وأفعاله أخلاقية . بدونك لا آنس في ذاتي ما يسمو بي الى ما فوق مرتبة البهائم ، سوى هذا الامتياز المحزن الذي يسير بي من ضلال الى ضلال ، بواسطة إدراك محروم من القواعد ، وعقل محروم من المبادىء » .

فلندرس كلمات هذا المقطع : يقال لنا إن الوجدان **غريزة** . يجب أخذ هذه الكلمة بمعناها الحرفي . ان روسو يشبه الوجدان بغرائز الحيوان ، بالغريزة التي تدفع مثلاً الطير الى بناء عشه او الى الحِضان . ويضيف قائلاً : انها غريزة **إلهية ومقدسة** ، اي أنها تتخطانا بأصلها ذاته ، وان لها قيمة ذاتية تكسبها سلطاناً لا يُمس . وهي ، أخيراً ، **فطرية** ؛ لكن ، فلنفهم ما هو الجانب الفطري فيها . اننا لا نملك ،

منذ الولادة مفهوماً تجريدياً وعقلانياً عما ينبغي لنا ان نفعل في كل حالة . لدينا فقط عاطفة ضمنية تدلنا غير فوراً ما يجب ان نفعل كل حالة . « ان معرفة الخير لا تعني حب الخير ، والانسان لا يملك علماً فطرياً بالخير ؛ ولكن ما ان يعرفه بعقله حتى يدفعه وجدانه الى حبه . ان هذه العاطفة هي التي تتميز بكونها فطرية » .

ويعمل روسو على توضيح هذا الوجدان البشري . فكم من أفعال لا يمكن تفسيرها بمجرد حساب المصالح المادية التي يزعم هيلفيسيوس انه يفسر كل شيء بواسطته ? كيف نفسر بواسطته تمسكنا بفضائل الأبرار ، وكرهنا للأشرار ، لا لشيء الا لأنهم أشرار ، واندفاعة البطل الذي يمضي الى الموت حباً بالصالح العام ? وما القول بمسلك هذا المحلف البريطاني الذي يروي روسو قصته ويعلق عليها عام ١٧٦١ في رسالة موجهة الى السيد دوفرفيل ? فهذا المحلف يعلم ان المتهم بريء ، لأنه هو الذي اقترف الجريمة . ان كل زملائه يرتأون إدانة المتهم ، ولكن المحلف يمانع في ذلك ، مع ان مصلحته تقتضي وجود محكوم عليه وانهاء القضية . وبما ان إجماع المحلفين شرط ضروري للادانة ، وبما انهم يختلون دون طعام ريثما يتفقون على رأي ، لذلك يُصر على موقفه مع ان مسلكه يعرضه للشبهة . أخيراً يجبر الآخرين على التصويت مثله ، وعلى تبرئة المتهم وابقاء القضية مفتوحة . ان عملاً كهذا يظهر الانسان في موقف سام . ان لدى الانسان شيئاً آخر غير حساب المصالح المادية الوضيعة .

لا شك في ان مفكرين امثال كوندياك وهيلفيسيوس ودولباخ متفقون مع لوك وفولتير في انكار الفطرة ، وهم مخطئون في ذلك كما يقول روسو . الفطرة لا جدال فيها . فلنتأمل مسلك الحيوانات . ان كوندياك يفسر غريزتها بتجربتها الفردية . ويرد روسو على ذلك بالملاحظات القاطعة التي اجراها على جَرْوه الوليد ، وفنه الفطري في استدرار

النمل بواسطة اكثر الحركات ملاءمة ، وحيته في مطاردة الخُلْد وقتله دون أكله ؛ لكن ، اذا كانت الغريزة فطرية لدى الحيوان ، فلِم لا تكون كذلك لدى الانسان ؟ اواقع أن غرائزنا الأنانية لها جذور طبيعية في ذاتنا . « مهما تكن علة وجودنا ، فانها قد أعدت العدة للحفاظ علينا باعطائنا عواطف ملائمة لطبيعتنا ، ولا يسعنا ان ننكر ان هذه العواطف على الاقل هي فطرية » . لماذا اذن ننكر عفوية الغرائز الطبيعية التي تجعلنا متهيئين سلفاً لنشدان المجتمع ؟ « اذا كان الانسان – كما هو واضح – اجتماعياً بالطبع ، او على الأقل مؤهلاً لان يكون اجتماعياً ، فلا يسعه ان يكون كذلك الا بواسطة عواطف فطرية اخرى خاصة بنوعه » . فكيف ندهش اذن من الاستعدادات المميزة لوجداننا الاخلاقي ؟ إن حُبَّ ذاتنا الاناني ليس سوى احدى غرائزنا . لدينا ايضاً غريزة اخرى : حاجة طبيعية الى الشفقة والعدالة والصلاح . وبهذه الغريزة نحن من بني البشر .

الوجدان دليل امين معصوم

٢ – **القضية الأساسية الثانية** : « الوجدان ليس غريزة فحسب » ، بل هو ايضاً « دليل امين معصوم » . ان روسو يؤكد هذا القول خلافاً للجميع .

لقد أكد الوجدان دائماً نفس الشيء لجميع البشر . « انظروا الى جميع امم العالم ، وطالعوا جميع التواريخ .. تجدوا في كل مكان نفس مفاهيم العدل والأمانة ، ونفس المبادىء الاخلاقية ، ونفس مفاهيم الخير والشر » . فاذا ما ُووجه روسو بوقائع تثبت العكس فانه يتصرف مثل فولتير ، ويضع على عينيه عصابة تمنعه من الرؤية ، ويتسلح بالفصاحة ليرد على من يشير الى ذلك . كتب يقول : « انهم يفعلون اكثر من ذلك ... فللرد على التشابه الصريح في الحكم البشري ، يمضون باحثين في الزوايا المظلمة عن مثال مجهول لا يعرفه احد سواهم ؛ حتى لكأن جميع

الميول الطبيعية تتهدم بفساد شعب من الشعوب ، وكأن النوع البشري كله فاسد اذا كان هناك بعض ذوي الاخلاق السيئة » . وقد ركز مونتاني على ذلك في كتابه **بحث في العادة** . وان روسو ليقول فيه ما يلي : « ولكن ما الفائدة التي يجنيها مونتاني المتشكك من جهوده المبذولة للعثور في احد اصقاع العالم على عادة مخالفة لمفاهيم العدالة ؟ فهل تكفي بعض الاعراف المريبة الغريبة والقائمة على اسباب محلية مجهولة ، نقول هل تكفي لتحطيم الاستقراء العام المستخلص من مساهمة الشعوب جميعها ؟ يا مونتاني ! يا من تتبجح بالصراحة والصدق ! كن صريحاً وصادقاً ، اذا كان في وسع الفيلسوف ان يكون كذلك ، وقل لي هل يوجد بلد ما على الارض يجرم من يحافظ على ايمانه او من يتحلى بالرأفة والاحسان والسخاء ، ويحتقر فاعل الخير ويكرم المخادع ؟ » .

ان جوهر الوجدان لم يتبدل قط ، ولن يتبدل ابداً . لذلك ، مِنَ الوجدان ، مِنْ أعماق الوجدان ، يجب ان نلتمس قاعدة للسلوك . فلنسائله . ان حدساً مباشراً يجعلنا نحس حينئذ بما ينبغي لنا ان نفعل في كل ظرف . « ما عليّ الا ان استشير ذاتي فيما اريد ان أفعل . فكل ما أشعر به انه خير كان خيراً ، وكل ما أشعر به انه شر كان شراً . ان الوجدان خير حلّال لمشاكل الوجدان » . ولا حاجة بنا الى هذه « العدة الفلسفية الهائلة » كي نتصرف كما ينبغي لنا ان نتصرف .

لماذا يجب ان نطيع هذا الوجدان ؟

٣ — **القضية الثالثة** : بقي علينا ان نبين لماذا ينبغي لنا ان نطيع هذا الوجدان المعصوم . على هذا السؤال تجيب قضية ثالثة قاطعة . ان روسو يحاول ان يبقى بعيداً عن كل الفلسفات الأخرى . فهو لا يريد ان يرسي أخلاقه على الثواب والعقاب في الآخرة ، لأنه جزاء خارجي . ولا يريد ايضاً ، على طريقة هيلفيسيوس ، ان يُسوغ العمل الأخلاقي بالمنافع المادية التي يوفرها منذ هذه الحياة . ولا يريد ايضاً ان يتّبع

بعض المتصلبين في أمور الذمة ، والذين – قبل كنط – يرفضون اعتبار العمل عملاً اخلاقياً اذا لم يصدر بدافع الواجب المحض . هذا ما نراه في الرسالة الموجهة الى دوفرفيل والتي سبق الاستشهاد بها .

يبدأ روسو بأن يُقر فيها بحقيقة اساسية . ان الانسان لا يتصرف أبداً الا بدافع الاعتبارات المصلحية . فحينما يتصرف تصرفاً اخلاقياً ، لا تكون المصلحة ابداً غريبة عن قراراته . ينبغي لنا اذن ان لا نطالبه بما لا يستطيع ان يفعل : ان يتخذ قراراً مجرداً عن دافع المصلحة . « لو قيل لك إن جسماً من الاجسام يتحرك دون ان يمسه شيء ، لقلت ان ذلك غير معقول . نفس الشيء في الاخلاق حينما نظن اننا نتصرف بغير دافع المصلحة . ولكن يجب ان نفسر معنى هذه الكلمة » . هناك ، في الحقيقة ، نوعان من المصلحة ، وهما ليسا مختلفين فحسب ، بل هما متعاكسان تمام التعاكس .

الشكل الاول هو المصلحة المادية . من يتوجه مستهدياً بها فحسب ، فانه لا يهتم الا بالخيرات الخارجية . ان الاهتمام بالثروة والمناصب والشهرة والاحترام العام ، هو الذي يُوجهه . ويمكننا طبعاً بالحرص على هذه الاشياء ، ان نضطر الى القيام بأفعال لها مظاهر الفضيلة ، ولكن ليس لها من الفضيلة إلا المظاهر . « اذا صنعتُ الجميل مع أحد الاشخاص للحصول على حق العرفان بالجميل ، فلست سوى تاجر يخاتل الشاري ؛ واذا أحسنتُ ليقال عني إني من اهل الإحسان ولأستفيد من المزايا المرتبطة بهذا الصنيع ، فلست سوى تاجر يشتري الشهرة » . جميع الأفعال من هذا النوع تستهدف منفعة خارجية ، ولا يمكنها ان تُسمى أفعالاً حميدة .

ولكن مقابل المصلحة المادية ، يجب ان نضع المصلحة المعنوية . ان التصرف بدافع المصلحة المعنوية معناه التصرف بدافع اهتمامين : تجنب عذاب الضمير . الحصول على البهجة المعنوية الناجمة عن رضا

الوجدان . لا شك في ان سلوك الانسان الذي يسعى [illegible] المعنويــة ينطوي على حساب . لكن أي علاقــة [illegible] المصلحة التي توجهه والمصلحة المــادية ؟ ليست هاتان [illegible] مختلفتين فحسب ، بــل هما متعاكستان ايضاً . ان الحرص على المصلحة المعنوية يزين المرء ولا يشينه . « هنــاك مصلحة لا تمت بالصلة الى منافــع المجتمع ، ولا تتعلق الا بذاتنا ، بخير أنفسنا ، بهنائنا المطلق . لذلك ، أسميها المصلحة الروحية او المعنوية ، خلافــاً للأولى ، وهي مصلحة حقيقية عظيمة راسخة وإنْ لم تكن ذات غايات محسوسة مادية . وجملة القول : انها المصلحة الوحيدة التي تستهدف سعادتنا الحقة ، وذلك نظراً لارتباطهــا الوثيق بطبيعتنا . تلك هي المصلحة التي تتوخاها الفضيلة وينبغي لها ان تتوخاها ، دون ان تنتقص شيئاً من فضل الاعمــال ومن صفائها وصلاحها الأخلاقي » .

باسم هذه المصلحة يدعونا روسو الى عدم القيــام بأي عمل الا بعد مشورة ضميرنا ، لا شك في ان طاعة وجداننا لن تكون كافية لتأمين سعادتنا . لكن على الاقل ، لا سعادة لمن يخالف وجدانه . فالخير ليس بكاف لتأمين السعادة التامة للانسان . ولكن الشر كاف لإشقائه . وحينما تتوفر العناصر المادية اللازمة لسعادتنا في الحياة ، فانها لا تكتسب قيمتها وتأثيرها الا اذا ملكنا الرضا المعنوي ايضاً . « من المــؤكد ان عمل الخير للخير ، معناه عمله لذاتنا ، لمصلحتنا الخــاصة ، لأنه يمنح النفس رضاً داخلياً وسروراً ذاتياً بدونه لا وجود ابداً للسعــادة الحقة . ومن المؤكد ايضاً ان الاشرار اشقياء جميعاً ، وذلك مهما يكن مصيرهم الظاهري ، لأن السعادة تتكدر في النفس الفــاسدة كما تفسد لذة الحواس في الجسم العليل . ولكن على الأخيار ان يكونوا سعداء منذ هذه الحياة ؛ وكما انه لا يكفي الجسد ان يكون متمتعاً بالصحة للحصول على الغذاء ، كذلك لا يكفي النفس ان تكون صحيحة للحصول على كل مــا تحتاج اليه من

خيرات » .

ان الرواقيين قد بالغوا اذن . فالفضيلة لا تولّد كل السعادة ، وهذه لا تتعلق بنا فقط . ولكن الفضيلة هي العنصر الأول الذي بدونه تستحيل السعادة . انها الشرط اللازم للسعادة ، ولكنها ليست بالشرط الكافي ، فهي لا تحمي من « شرور هذه الحياة » ، و « لا تؤمن خيراتها » ، ولكنها تجعلنا اكثر تحملاً للأولى ، واشد تمتعاً بالاخرى » ؛ لذلك تُعتبر ممارستها خير حساب .

الخلاصة

اخيراً تتلخص الاخلاق كلها في ثلاث قواعد : استشارة ضميرنا في كل ظرف من الظروف والتصرف تماماً بموجب مقترحاته ، التمتع كلياً بالرضا الناجم عن تصرفنا ، الركون الى الألوهية بثقة محافظين على الأمل بسعادة خالدة مرتبطة بالفضيلة .

انه مذهب قوي ولكنه قديم ، قوي لأنه ربما كان خير مذهب أوضح العلاقات القائمة بين السعادة والرضا المعنوي ؛ قديم ، بتأكيده الطابع المعصوم للوجدان ، في حين ان كل شيء يناقض ذلك . ولقد تحمس له العالم الثوري ، وأثار هذا المذهب حفيظة أوغست كونت . ولقد قال هذا الاخير : الاجتماعي هو « ما يجمع » . ولكن اخلاق روسو مفرّقة . والحقيقة انها تبشر بالفردانية Individualisme ، وتدعو كل شخص الى ان يصرح بأن الشيء عدل وخير اذا بدا له كذلك ، دون ان يأخذ عدم اهليته بعين الاعتبار . وفي مثل هذه الشروط ، كيف نتجنب ان يميل البعض من طرف والبعض الآخر من طرف ؟ كيف نتحاشى تفكك المجتمع اذا ما تجاذبته النيات الصادقة ... المتعاكسة ؟

٢ – دولباخ : المصلحة في مفهومها السليم

ان اخلاق روسو ، رغم ما فيها من أصالة ، بقيت متأثرة بعناصر

تقليدية . فقد ظل مفهوم الله موجوداً ، كما ان روسو يسلم بفطرة هذا الوجدان الاخلاقي ، ويصرح بأنه معصوم ، ويؤكد خلود النفس ، والحرية الانسانية ؛ ولكن لم يعد هناك من معنى لهذا كله في مدرسة هلفيسيوس ، دولباخ ، ديدرو ، غريم . فقد شعرت هذه المدرسة بمزيد من الحاجة الى ايجاد مسوغ للاخلاق ، وذلك بسبب حاجات المجتمع الهامة ، كما شعرت بصعوبة المسألة ، وبخطر الاعتراضات التي لن يتردد الاعداء عن اثارتها في حالة عدم النجاح في ايجاد الحل .

لذلك اعتنى دولباخ اعتناءً خاصاً بالصفحات التي تناول فيها المشكلة الاخلاقية . ويُعتبر كتابه « الأخلاق الشاملة » كتاباً انموذجياً . ومن عادة دولباخ أخذ الاحتياطات عندما يوقع كتاباً باسمه . يقول لنا : ان هدفه ليس مهاجمة المعتقدات الدينية . وهو يزعم فقط انه يثبت الحقيقة التالية : حتى خارج نطاق كل ديانة منزّلة ، حتى دون اللجوء الى اعتبارات المؤلهة الطبيعيين ، يمكننا ان نثبت بأن طريقة معينة من الحياة هي الطريقة الصحيحة . انها الحياة التي تأمر بها « الاخلاق الشاملة » . وهي تبقى ذات مبرر ، حتى لو كانت كل الاديان غير صحيحة . بل أكثر . انها تقدم معياراً لقيم المعتقدات الدينية . فاذا افترضنا وجود ديانة لا تتفق وصاياها مع وصايا الأخلاق الشاملة ، فهذه الديانة هي الباطلة .

مرتكز أخلاقه

هذه الاخلاق الشاملة علام ترتكز ؟ يصرح دولباخ قائلاً : مهما يكن اعتقاد الكثير من الاخلاقيين ، فالانسان لا يملك أي حسّ أخلاقي فطري . ذهب بعض الفلاسفة الى ان الانسان « يتلقى من الطبيعة افكاراً سموّها فطرية ، بواسطتها يحكم بسلامة على الخير والشر » . وهم يعتقدون ان هذه الطبيعة « نقشت في كل الافئدة الحقائق الاولية : حبّ الخير ، كره الشر المعنوي ؛ وهي اشياء يحكم عليها الانسان حكماً سليماً بواسطة حس أخلاقي ، أي بواسطة صفة غيبية ، بواسطة معيار يلازمه

منذ الولادة ويجعله قادراً على الحكم بيقين على قيمة الاعمال خيرها وشرها » . ويلاحظ دولباخ قائلاً ? « عبثاً حاول لوك ان يثبت ان المفاهيم الفطرية ليست سوى أضغاث احلام . ان هؤلاء الاخلاقيين يبقون على أحكامهم الاعتبارية » ، ومن جملتهم فولتير وروسو . ولكن دولباخ يؤكد « ان القلب الانساني صفحة بيضاء » ، ويشدد خاصة على هذا الاستعداد الطبيعي للشفقة ، وهو الاستعداد الذي خُيل الى روسو انه ميزه في قلبنا ، منذ تأملاته الاولى حول انسان الطبيعة . فالرفق ككل المشاعر الانسانية « لا يسعه ان يكون الا وليد التجربة والتأمل الذين يُظهران لنا ان بقية البشر نافعون لنا ، وقادرون على الإسهام في سعادتنا الخاصة » .

على الاخلاق اذن ان لا تلتمس مبادئها الا في « علم الطبيعة البشرية » . ولا يتعلق هذا العلم بالحدس ، بل يتعلق بالتجربة ، وبها وحدها . وينبغي له ان ينبثق عن « سلسلة من التجارب الثابتة المكررة ؛ فهي وحدها كفيلة بتقديم معرفة حقة عن العلاقات القائمة بين الكائنات البشرية » . ان هذه التجارب هي التي تبين ما يجدر بالمرء ان يفعل .

ولكن ماذا تقول لنا التجربة بصدد مطامحنا الطبيعية ? شيئاً بسيطاً جداً . « كل الكائنات البشرية لا تتصرف ولا يسعها ان تتصرف الا بدافع المصلحة » . وبتعبير آخر ، « كل انسان يحس ، يفكر ، يتصرف ، ويسعى الى الهناء في كل لحظة من لحظات حياته » . وهذا هو الاعتبار الذي ينبغي له ان يحدد مهمة الأخلاقي . والواقع ان بعض الناس لا يدركون مصلحتهم الحقيقية ادراكاً حسناً . ان هؤلاء يضلون السبيل . فهم يعتقدون انهم يفعلون ما يفيدهم ، ولا يفعلون في الحقيقة الا ما يضرهم . وثمة آخرون ، بالعكس ، يميزون تماماً ما يناسبهم ، وهؤلاء يتخذون قرارات لا يندمون عليها ابداً . انهم لا يفعلون الا اشياء « حقاً مفيدة لهم وللآخرين » . على الاخلاقي اذن ان يتوخى هدفاً

واحداً ليس غير : إرشاد البشر الى مصلحتهم الحقة ، وان يستخلص من النظر في هذه النقطة قواعد المسلك الحكيم .

الاصطفاء – مفهوم النظام

فاذا قبلنا بذلك فان التجربة تبين : إن التماس كل لذة ، وتحاشي كل ألم ، يُعتبر ادراكاً سيئاً للمصلحة . فثمة ملذات حالية تحمل في طياتها مصاعب مقبلة : كاللذات التي تعقبها امراض خطيرة . وهناك آلام حالية تحمل في طياتها ملذات مقبلة : كالآلام التي ترافق بعض انواع العمل . ثم ان اللذة سريعة الزوال . « ليست الملذات سوى سعادة آنية . ولا يمكنها ان توفر هذا الاستمرار ، هذه الديمومة اللازمة لسعادتنا » . لذلك يجب **اجراء اصطفاء** من بين الملذات والمتاعب ، والاقبال على بعضها وتجنب بعضها الآخر . ولكن بموجب اي مبدأ ؟

يجيب دولباخ بادخاله مفهوماً جديداً مختلفاً جداً ، والحق يقال ، عن المفهوم الذي تصوره مالبرانش ، ولكن يشير اليه بنفس الكلمة ، ونعني مفهوم النظام ؛ فهو يعتقد ان النظام « الشكل الكينوني الذي بواسطته تشترك جميع اجزاء الكل ، دون عائق ، لتأمين الغاية التي تعرضها له طبيعته » . مثلاً : يستتب النظام في الجسم الحي اذا كانت جميع الاعضاء تؤدي وظائفها في انتظام ، وتعمل بالتالي بصورة منسجمة على حفظ الصحة وعلى تنميتها . ويسود النظام في الرهط الاجتماعي حينما يحصل منه « هذا التضافر الموفق في الأفعال والقرارات البشرية ، الأمر الذي ينشأ عنه بقاء المجتمع وسعادته » .

مقياس قيمة السلوك

هذه الفكرة تسمح لنا بقياس القيمة النسبية للملذات والآلام . ان التجربة تبين لنا في الحقيقة ان السعي وراء كليهما يولّد بالنسبة الى النظام نتائج متباينة . « ليست اللذة حسنة الا بمقدار مطابقتها للنظام . وما ان تولّد الفوضى ، إما مباشرة او بفعل نتائجها ، حتى تصبح شراً

حقيقياً » ؛ هنـــاك اذن ملذات حقيقية يجب نشدانها ، وهناك ايضاً ملذات خداعة يجب تجنبها . كذلـــك هناك آلام يجب قبولها من اجل نتائجها المقبلة .

السعادة والحاجة

وها هوذا دولباخ يردد بدوره القضية الاساسية التي وجدهـــا كل حكماء العـــالم . تزداد سعادة الانسان سهولة بنقصان حاجاته . وتكمن السعادة في العلاقة القائمة بين الرغبات والوضع . « كلما ازدادت حاجات البشر ، ازدادت الصعوبة في جعلهم سعداء . ان السعادة تكمن في توافق حاجاتنا مع القدرة على تلبيتها » . ونرى في مـــكان آخر : « تكمن السعادة في ان لا نرغب الا ما يسعنا الحصول عليه » . هل كان سقراط يتكلم بصورة اخرى ؟

مشكلة الأهواء

بقي علينا ان نعرف ما يجب استخلاصه من هذه الحقيقة التي عرفها كثير من القدماء .

لقد استخلص منها الرواقيون موقف زهد صارم ، وكانوا على خطأ . ان الرغبة في تحطيم الأهواء تعني محـــاولة المستحيل . وعلى كل ، ان النجاح في المحـــاولة وخيم العاقبة . فالأهواء هي التي تدفـــع النشاط الانساني ، ولولاها لتوقف كل شيء . « إن كل اخـــلاق تدعي انتشال الانسان من مجاله ورفعه الى ما فوق طبيعته ، وتطلب اليه ان لا يحس بشيء وان لا يبالي باللذة والألم ، وان يصبح معصوماً من الأهواء بفضل المحاكات المفرطة ، وان يكف عن ان يكون انساناً ، نقول ان كل أخلاق من هذا النوع قد تعجب المتحمسين ، ولكنهـــا لا تلائم ابداً كائنات جعلتهم الطبيعة حساسين وممتلئين بالرغبات » .

الاعتدال

الأخلاق الحقة ذات طـــابع ألطف بكثير . إنهـــا لا تدعونا الى

اجتثاث قلبنا ، بل تعظنا بشيء واحد : الاعتدال . انها توصي البشر « ان يرووا حـــاجاتهم الطبيعية بصورة لا تؤذيهم ولا تؤذي غيرهم ، وان يضعوا حداً لهذه الحاجات كي لا يشقيهم العجز عن تلبيتها ، وان يتجنبوا إكثارها لأنها تجرهم الى الرذيلة او الى الجريمة » .

حتى هـــذه النقطة ، لا شيء اكثر تماسكاً . ولكن هـــا هوذا المنعطف الخطر .

سعادة الأفراد والحياة الاجتماعية

ليس بكافٍ ان تُعَـلّم الأخلاق كيف يمكن للانسان ان يحقق سعادته الفردية . ان دولباخ يريد ان يثبت بأن حساب المصلحة الخاصة حساباً صحيحاً ، ينبغي له ان يدفع المرء الى الإسهام في سعادة الآخرين بممارسة العدل والصلاح . وهو يعلن ذلك بشكل صريح : « ان دفع البشر الى إقـــامة النظام والسكينة في ذاتهم عن طريق المسرة التي يوفرونهـــا للآخرين ، هو الهدف الاكبر الذي يجب على الاخـلاق ان تضعه نصب عينها » . ينبغي لها ان تُعلم البشر ما يجب « ان تفعله او ان تتجنبه كائنات عاقلة تريد الإبقاء على ذاتها والعيش سعيدة في المجتمع » .

كيف الخروج من هذه الورطة ؟ بأن نثبت للبشر انهم لا يستطيعون بلوغ السعادة المأمولة دون عون الحياة الاجتماعية ، بأن نثبت لهم ان « الذي يخنق حبُّ الذات عنده كلَّ حب للآخرين ، هـــو كائن غير اجتماعي ، ومعتوه لا يرى ان كل انسان يعايش البشر يستحيل عليه تماماً ان يعمل لسعادته الخاصة دون عون الآخرين » . طبعاً انها حقيقة لا يلاحظها الناس بوضوح ، لأنهم لا يعرفون كيف يفكرون . « لنقصٍ في التفكير ، يلاقي الناس صعوبة كبرى كي يشعروا بارتباط مصلحتهم الشخصية بمصلحة من حولهم . وهذا الجهل بعلاقـــاتنا يوّلد الجهل بكل واجبات الحياة » .

إن دولباخ يسعى لإزاحة هذا الجهل . فالمصلحة الخاصة والمصلحة العامة متفقتان . وثمة ثلاث زمر من البراهين تثبت ذلك :

البرهان الاول : اولاً ، وهذا صحيح جداً ، هناك ملذات قوية وآلام شديدة تلازم ارضاء الوجدان واحتجاجاته . لا شك في ان الوجدان ليس جهازاً اخلاقياً فطرياً ، بمثابة عنصر اساسي في الطبيعة البشرية . انه ثمرة التجربة الفردية وحصيلة التربية ، ولكنه ايضاً علم – اصبح غريزياً بفضل العادة – بالتأثيرات التي « يمكن ان تولّدها » افعالُ المرء « على ذاته » ، وبالتأثيرات التي « يمكن ان تولدّها على الآخرين ، وبالتالي على ذاته ايضاً » . وهو ايضاً مصدر لمباهج لا توصف وعذاب وجداني أليم . « الوجدان السليم جزاء الفضيلة . وهو يكمن في ثقتنا بأن افعالنا ينبغي لها ان توفر لنا مديح الاشخاص الذين نعايشهم وان تؤمن لنا تقديرهم وتعلقهم » . ولكن التجربة تبين لنا ان الوجدان السليم عنصر هام في سعادة البشر . « هل هناك ما هو امتع من العيش بغير عذاب وجداني ، ومن التمكن في كل لحظة من ان نستعرض في ذاكرتنا ما اسدينا من خير لأقراننا ، ومن ان لا نجد في مسلكنا سوى اشياء مستحبة يحق لنا ان نفاخر بها » . أما الوجدان الرديء فينغص كل ساعات الحياة . « لا يمكن ابداً للشرير ان يتمتع بالسعادة الخالصة في العالم » . وفي نهاية المطاف « لا يكمن الخير الأسمى إلا في الوجدان السليم ، ولا توفر هذا الخيرَ الا الفضيلة » . ان روسو على حق و « الانسان يفقد السعادة حالما يصبح مذنبا » .

البرهان الثاني : فلننظر في علاقات الافراد والمجتمع . ان الذين تصوروا انسان الطبيعة المنعزل عن كل رهط اجتماعي انساقوا مع أوهام غريبة . فالانسان لا يحيا الا في المجتمع ، ولم يعش قط بصورة اخرى . « لا يمكن اعتبار الانسان في حالة العزلة او محروماً من جميع علاقاته

مع ابناء جنسه ، نقول لا يمكن اعتباره كذلك الا بالتجريد ، فالحالة المسماة حالة الطبيعة حالة مخالفة للطبيعة » . لو أُخرج الانسان من المجتمع لما وسعه البقاء ، ولنعرضت ذريته للاختفاء ، والمجتمع ، بدوره ، لا يسعه الدوام اذا لم يخضع افراده لبعض الانضباط . وهو لا يوجد الا بفضل ميثاق اجتماعي . فاذا ما تمرد الافراد على هذا الميثاق انهار المجتمع وانهار معه افراده . ما هو اذن هذا الميثاق الاجتماعي ؟ انه « مجموع الشروط الضمنية او الصريحة التي ضِمْنها يتعهد كل فرد في المجتمع نحو الآخرين بأن يُسهم في هنائهم وان يتقيد بواجبات العدالة » . انه مجموع « الواجبات التي تفرضها الحياة الاجتماعية على الافراد الذين يعيشون معاً سبيل منفعتهم المشتركة » . هنا يكمن مصدر وأساس تمييز الخير والشر ، والعدل والظلم . « ان المجتمع لا يقوم ابداً على اتفاقات بين البشر ، وبوجه خاص لا يقوم على ارادات وهمية صادرة عن كائن فائق الطبيعة ، بل يقوم على العلاقات الخالدة الثابتة التي تبقى بين الكائنات البشرية في المجتمع ، والتي ستبقى ما بقي الانسان والمجتمع » . متى ادركنا ذلك ، ادركنا ايضاً ان الشرير ليس ابداً « سوى طائش معتوه » . فإلحاق الاذى بالآخرين ألا يعني التصرف ضد ذاتنا في نهاية المطاف ؟

البرهان الثالث : ان دولباخ يضيف ايضاً شروحات تحمل طابع النفعية العامية . ثمة اشياء نتمسك بها في الحياة : حب الآخرين لنا وتقديرهم وعطفهم وذكرهم لشخصنا . اننا نستمد من ذلك اعذب الملذات ولكن ما الوسيلة للحصول على هذه الملذات ؟ وما الوسيلة لفقدانها ؟ ان التجربة تبين ان الفضيلة تضمن لنا كل ما نحب روايته . وان الرذيلة تنتزعه منا . « كلا . ان الفضيلة الحقة ليست في الإعراض التام عن محبة الذات » .. انها تكمن « في الحصول ، بطرق مأمونة ، على ما يود البشر بلوغه بطرق غير مأمونة وباطلة . هل تسعون لنيل عطف مواطنيكم ؟ انكم تستحقونه بعمل الخير . هل تتمنون المجد ؟ انه لن

يكون الا أجر أفعالكم المفيدة عموماً . هل تصبون الى السلطان ؟ أي سلطان ألطف وأضمن من هـذا الذي يمارسه جميلكم على أقرانكم ؟ » . « لذلك » لا نعتقد ان الفضيلة تضحية قاسية بمصالحنا . فلا احد يعرف كيف يحب ذاته خيراً من الانسان الذي يمارسها » .

وجملة القول : « لا يستطيع ان يقول بحق : (لقد غشتُ) » الا فاعل الخير ، الانسان العاقل ، الانسان النافع للآخرين .

فهل وجدت النفعية في يوم من الأيام تعبيراً عن المبادىء التي تستند اليها ادق وأقوى من هذا التعبير ؟

٣ – الخلاصة

اي شيء اكثر دلالة من المذاهب التي عرضت قبل قليل ؟ لقد اشرنا في مقدمة الكتاب العامة الى ان الحاجة الاجتماعية شديدة القوة عند الانسان . فهي تتمرد حالما يبدو ان التأملات النظرية الخالصة تقبح مهدِّدة لانسجام الافراد ، وهو انسجام بدونه لا يقوى المجتمع على الاستمرار . وحينئذ توحي الى المفكرين بتأملات منحرفة منعطفة . وتحجب عن ناظرهم نقاط الضعف البارزة في محاكاتهم ، اليس هذا ما يمكننا ملاحظته في نظريات روسو ودولباخ ومنافيهما .

ما النظريات الاخلاقية ، في الحقيقة ، ان لم تكن جهداً قوياً يُبذل لـتُنقَذ ، في نظر العقل ومهما كلف الامر ، المعتقداتُ التقليدية التي يحتاج المجتمع الى نشرها بين الافراد ؟ هل تُعتبر المذاهب الماورائية والدينية التي قامت عليها الاخلاق حتى الآن ، مذاهب هدامة ؟ ما همنا ! اننا سنكتشف مذهباً فكرياً يبرر نفس الاخلاق بوسائل اخرى ، لأن المجتمع

يحتاج الى هذه الأخلاق بالذات ، فيبتدع بعضهم الحدس الاخلاقي ، ويبتدع بعضهم الآخر المصلحة في مفهومها السليم .

لكن ، كي نشفي غليلنا من هذه المستنبطات ومما نستخلص منها ، يجب ان لا نكون متشددين جداً في المبادىء او في طريقة استخلاص نتائجها .

لو أن روسو اراد انتقاد أُسس مذهبه انتقاداً صارماً ، فهل كان يتجرأ على ابقاء تأكيداته فيما يتعلق بتوافق الوجدانات العام حول جميع المواضيع ؟ فعبثاً تحاول الضمائر ان تكون صادقة ، كم مرة تتعاكس النيات الصادقة تعاكساً تاماً بدلاً من ان يسودها الانسجام .

ولو ان دولباخ اراد ان يكون صارماً تجاه أفكاره الخاصة صرامته تجاه أفكار الآخرين ، فهل كان يعتقد ان حسابه للمصلحة في مفهومها السليم قادر على اقناع البشر بأنهم من « الحمقى » ان لم يضعوا الاعتدال والعدالة والصلاح موضع التطبيق ، في كل ظرف ، من أجل سعادتهم الخاصة ؟

هناك طبعاً فئة بشرية من الصفوة المختارة محلاة بوجدان اخلاقي بلغ من النمو مبلغاً يدفعها الى ان تدرك بأن المصلحة في مفهومها السليم تؤدي الى ممارسة الفضيلة ، كما درجوا على فهمها في الحق والباطل . ولكن ما هي هذه النخبة بجانب الاكثرية غير المتحضرة التي تملك وجداناً بدائياً ولا تتأثر الا بالملذات السمجة ؟ فاذا ما طرأت ظروف سياسية معينة وأطلقت لها العنان ، فهل سيدفعها حساب مصالحها في مفهومها السليم الى تجنب الجريمة وتنكب الشراسة ؟

لكن لا دوام للجنس البشري بلا حياة اجتماعية ؛ وتتطلب هذه الحياة ان يضع المفكرون الاخلاقيون عصابة على اعينهم وعلى أعين الآخرين

لتحجب قيمة المبادىء التي يجب أن يطبقها الأفراد كي يتمكن المجتمع من الدوام . ولا حاجة الى المزيد . فمهما تكن النظرات الانتقاديــــة الاعتيادية الصادرة عن معظم الفلاسفة قوية ، فإنها تفقـــد هذه الصفة فجأة في حالة الاخلاق . وحينئذ نرى اقوى الأذهان تتصور انها بنت صرحاً راسخاً ، مع انها لم تفعل سوى تقديم مظهر تبريري للاخـلاق التقليدية . ان الحياة تضع عصابة على عين الفكر حينما تكون المسألة مسألة أشياء مفيدة لها .

الفصل الرابع

مشكلات الفلسفة السياسية

في القرن الثامن عشر

مدخل

منذ مطلع القرن الثامن عشر ، شرع الفكر الناقد بانكار كل شيء ، بزعزعة كل شيء ، باصلاح كل شيء : الفلسفة الدينية ، فلسفة العلوم ، فلسفة الطبيعة ، فلسفة الفكر ، فلسفة الاخلاق .

كيف اذن لا يتعرض للفلسفة السياسية ؟ ان الفلسفة التي ترعى حكماً ملكياً على طريقة لويس الرابع عشر ، تستوحي من نظرة لاهوتية الى الكون . اما كان عليها اذن ان تنهار بانهيار هذه النظرة نفسها ؟ اما كان عليها ان تفسح المجال لنظرة مختلفة تمام الاختلاف ؟

الواقع ان الفلاسفة لم يتأخروا عن إسماع صوتهم ، فكل فلاسفة القرن الثامن عشر كانت لهم كلمة حول السياسة . فاكتفى بعضهم بتلميحات متسترة ، وأمسك بعضهم الآخر بقرن الثور[1] . فقابلوا نظرية الدولة والقانون – وهي نظرية كانت لا تريد الزوال – بنقد حاد ونظرية جديدة . وتجلى هذا الاستعداد خاصة في ثلاثة مؤلفات كبرى : روح

---

(١) – اي : تبنوا موقف المجابهة الصريحة . – المعرب –

الشرائع لمونتسكيو ، **العقد الاجتماعي** لروسو ، **لوحة تاريخيـة لتقدم الفكر البشري** لكوندورسيه . وسنكتفي بالكلام عن هذه المؤلفات . لقد كانت هناك في القرن الثامن عشر عـــدة مؤلفات اخرى أنموذجية أيضاً ، امثال المؤلفات السياسية التي وضعهـا رينال ، تورغو ، دوكلو ، دولباخ . ولكن المؤلفات الثلاثة المذكورة هي الاكثر دلالة .

١ – مونتسكيو : روح الشرائع

من بين جميع المؤلفات المشهورة في اللغة الفرنسية ، ربمـا كان روح الشرائع المؤلف الذي يستدعي اعطاء فكرة اجمالية عنه اكبر صعوبة .

ويرجع ذلك ، دون شك ، الى طريقة تأليفه . فهو مؤلف من عدد كبير من الملاحظات الرصينة جُمعت خلال عشرين عاماً من حياة رزينة ، ومرصوفة جنباً لجنب دون انتهاج مخطط دقيق . ويرجع ذلك ايضاً ، دون شك ، الى تنوع المستندات والتعليقات والتـأملات والمناقشات التي تملأ اقسامه التسعة والعشرين . ولكن ذلـــك يرجع خاصة الى ان مونتسكيو ، في مجموع عمـــله ، يقف ليفحص القوانين من وجهة نظر خاصة .

موقف مونتسكيو

الذين تحدثوا عن المجتمع قبل مونتسكيو فعلوا ذلك ، جميعهم تقريباً ، مدفوعين بحرص اخلاقي ؛ فتساءلوا : كيف يجب تنظيم المجتمع كي يسير سيراً حسناً ؟ واستخلصوا من ذلـك مبادىء سياسية مثالية . انها مثلاً حالة افلاطون في كتابه : **الجمهورية** ، وارسطو في كتابه : **رسالة في السياسة** .

والذين يهتمون اليوم بالقوانين يفعلون ذلك ، عموماً ، بطريقة اخرى . انهم يتحدثون كعلماء اجتماع ، ويريدون فقط ملاحظة الوقائع وتفسيرها . ويبحثون ما كانت عليه المؤسسات البشرية ، وما هي عليه ؛ فيحددون ظروف نشأتها وتطورها وزوالها . امـا الباقي فليس من مهمتهم . واذا

كان علمهم ينطوي على تطبيقات سياسية فـــانهم يتركون لغيرهم مسألة العناية بها .

ليس من شك في ان مونتسكيو لا يمنع نفسه من الكلام احيانـــاً كعالم اجتماعي واحياناً كأخلاقي ، فيبحث حينئذ عن أسباب نشوء بعض المؤسسات في بلد معين ، او عن أسباب زوالهـــا . ويحكم على تنظيم سياسي معين من وجهة نظر أخلاقية مطلقة . ولكن همه الاعتيـــادي ليس هذا ولا ذاك . انه هم ، ان جاز القول ، نسبي .

انــه يريد ان يحكم على قيمة القوانين الموجودة او تلك التي وُجدت لدى مختلف الشعوب . ولكنه لا يقدرها بالنسبة الى المطلق . ان قانوناً صالحاً في نظام جمهوري ، لا يكون صالحاً في نظام ملكي ؛ وهو صالح في مناخ معين ، وغير صالح في مناخ آخر ؛ وهو صالح لكثافة معينة من السكان ، وغير صالح لكثافة اخرى . هذا ما يبينه مونتسكيو في كل مرحلة من مراحل كتابه .

لماذا وضع كتابه

انه لا يكتب « ليُخَطِّىء ما هو قائم في أي بد كان » ، بل ليُعلمنا كيف نعرف القوانين وكيف ننتقدها ، مع اعتبار جميع العناصر المعقدة التي بدونها يستحيل هنا كل تقدير سليم . ويسمح لنـــا ذلك ، طبعاً ، بأن نحكم خاصة على قوانين بلادنا ، لأننا سنعرف وجهات النظر التي يجب الوقوف من خلالها لتقدير القوانين بوجه عـــام ؛ كما يفيد ، طبعاً ، كدرس وعبرة لأولئك الذين يكلّفون بوضع القوانين . وقد بيّن مونتسكيو الهدف من وضع الكتاب بقوله : « يتنـــاول هذا الكتاب القوانين والعـادات والأعراف لدى جميع شعوب الارض . ويمكن القول إن موضوعه واسع ، وانه يتناول جميع المؤسسات الانسانية ، ويفحص اكثرها ملاءمة للمجتمع ولكل مجتمع ، ويبحث عن أصلها ، ويكتشف أسبابها المادية والمعنوية ، ويفحص تلك التي تملك درجة من الصلاح في

حد ذاتها او التي لا تملك أي درجة ، وينظر مثلاً في عـادتين مضرتين ، ويبحث أيتهما أقل ضرراً ، ويناقش تلك التي تتصف بتـأثيرات حسنة من جهة وبتأثيرات سيئة من جهة أخرى . وهذا هو منتهى الموضوعية ومنتهى البساطة .

ما يجب اعتباره في وضع القوانين

ولكن يجب ان نعرف كيف نميز النتـــائج . وان مونتسكيو لا يخفي ذلك .

كتب يقول : « القانون ، عامة ، هو العقل البشري متحكماً بكل شعوب الارض . وعلى القوانين السياسية والمدنية في كل أمـة ان تكون الحالات الخاصة التي يطبق فيها هذا العقل البشري .

وينبغي ان تلائم الشعب الذي وضعت من اجله ملاءمة يغدو معهـا من قبيل الصدفة الكبيرة ان تناسب قوانين احدى الأمم أمة اخرى .

ويجب ان تتلاءم مع طبيعة ومبدأ الحكومة القـــائمة او المزمع اقامتها ، سواء أكانت هذه القوانين مكوِّنة للحكومة كما تفعل القوانين السياسية ، أم محافظة عليها كما تفعل القوانين المدنية .

ويجب ان تتطابق مع طبيعة البلاد ، مع مناخها الحار او البارد او المعتدل ، ومع نوعية الارض وموقعها واتساعها ، ومع نمط حياة الشعوب واعتمادها على الزراعة أو الصيد او المرعى . وينبغي لها ان تتلاءم مع درجة الحرية التي يسمح بها الدستور ، ومع دين السكان وميولهم وثرواتهم وعددهم وتجارتهم وعاداتهم وتصرفاتهم .

وهي اخيراً معلقة بعضهـا ببعض ، ومرتبطة بمنشئها وبهدف المشرع ، وبنظام الأشياء التي تقام عليها القوانين » [١] .

من يعرف ذلك ، يتمكن من تقدير قوانـين كل البلدان ... وحق

(١) – راجع : الأدب الثوري في القرن الثامن عشر . تأليف : نهاد رضا .

قوانين بلده . وكما يعلم الجميع ذلك ، كتب مونتسكيو روح الشرائع متظاهراً بأنه يعتقد أن كتابه غير مضر بالمؤسسات القائمة .

لا يمكننا ان نتتبع المؤلف في تفاصيل كتابه . لذلك سنكتفي باستخلاص فكرته الأساسية ، وبيان طريقته العامة ، والتنويه ببعض النقاط التي اكسبها تطور التاريخ أهمية عظمى .

مفاهيم عامة في انواع الحكم

فلنفهم اولاً ما يسميه مونتسكيو طبيعة ومبدأ الحكم القائم او المزمع إقامته .

يميز مونتسكيو ثلاثة اشكال كبرى من الحكم ، مع العلم ان اولها يتفرع الى نوعين . وهي : ١ً – الحكم الجمهوري ويكون ديموقراطياً او ارستوقراطياً ؛ ٢ً – الحكم الملكي ؛ ٣ً – الحكم الاستبدادي . وكل واحد من هذه الاشكال له طبيعة ومبدأ .

فما الذي يميزها اذن ? فلْنُعرِّفها ، نعلم ذلك في الحال .

قِوام أشكال الحكم

الحكم الجمهوري « هو الحكم الذي يكون فيه الشعب بمجموعه ، او بقسم منه فقط ، صاحب السلطة العليا » . والحكم الملكي « هو الحكم الذي ينفرد فيه شخص واحد بالحكم ، ولكن بموجب قوانين ثابتة ومسنونة » ؛ والحكم الاستبدادي هو الحكم الذي يكون فيه « شخص واحد يقود كل شيء بمشيئته وهواه ، دون قانون ولا قاعدة » . وكل شكل من هذه الاشكال يقابله مبدأ . إن الحكومة الجمهورية مثلاً لا يمكنها ولا ينبغي لها ان تتصرف بموجب مبدأ الحكومة الملكية او الاستبدادية . ولا ينبغي لها ان تستثمر نفس الأهواء ، ولا ان توجهها بنفس الوسائل .

فلننظر في حكومة جمهورية وديموقراطية في نفس الوقت . هذه الحكومة لا يسعها ان تعيش الا بالفضيلة . ولن تدوم الا اذا أكنّ المواطنون الاحترام والمحبة لبعضهم بعضاً ، وإلا اذا كانت لدى الجميع

الرغبة في طاعة القانون . وإلا فـان « الطمع يدخل في القلوب المهيأة لقبوله ، ويدخل البخل في الجميع ... ! » و « كل مواطن يكون كعبد آبق من بيت سيده » . النتيجة : انهيار الديموقراطية .

ولننظر في حكومة ارستوقراطية . هنـا يوجد خطران : ان تثير الطبقة الحاكمة ضدها الطبقة المحكومة ؛ ان ينقسم افراد الطبقة الحاكمة الى شيع متخاصمة . لتجنب ذلك ، لا بـد من احد شيئين : إمـا « فضيلة كبرى تجعل النبلاء ، بوجه مـا ، مساوين لشعبهم » ، الأمر الذي يُسكن الغيرة والسخط . او « فضيـلة صغرى ، وهي نوع من الاعتدال يجعل النبلاء على الأقل متساوين فيما بينهم ، الامر الذي يؤمّن بقاءهم » . فاذا كانوا متحدين ملكوا القوة ، واذا تفرقوا فقدوا سلطانهم . اخيراً ، ان « الاعتدال » روح الجمهورية الارستوقراطية .

ولننظر في الحكومة الملكية . ان فضيلة افرادها لا تعود لازمـة جداً لها ، ولكنها تحتاج الى تنمية الشعور بالشرف لديهم . يجب ان نفهم من هذه الكلمة الرغبة في الاعجاب بالذات اعجاباً متعالياً . ولنفهم منها الميل الجامح الى درجات التفضيل والوجاهة . ويلاحظ مونتسكيو ان هذا الميل قد يوحي بأروع الأفعال . ويضيف قائلاً بشيء من السخرية : « أليس مما يشرف الحكومات الملكية انها تدفع البشر الى القيام بالأعمال الصعبة التي تتطلب الشدة والبـأس ، مكتفين مقابل ذلـك بصدى أفعالهم ؟ » .

لننظر اخيراً في الحكومة الاستبدادية . انها لا تستطيع البقاء اذا لم توح بالإرهاب الملائم . « كما أنه لا بد من الفضيلة في الجمهورية ، ولا بد من الشرف في الملكية ، كذلك لا بد من الخوف في الحكومة الاستبدادية . أما الفضيلة فليست لازمة فيها أبداً ، وأما الشرف فيصبح فيها خطراً » . هنا يكون الشعب بحاجة الى الحماية من جـور الحكام الثانويين . ولا يتحقق ذلك الا اذا أحس هؤلاء بأن رأسهم معرض للخطر في كل لحظة .

النتائج الأساسية

فلنستخلص النتائج من هذه المفاهيم الأولية . ان القوانين الملائمة للديموقراطية لا يمكنها ان تلائم الارستوقراطية ولا الملكية ولا الحكومة الاستبدادية . والعكس بالعكس . على ضوء هذه الفكرة ، فلنفحص القوانين المسنونة والمزمع وضعها . والحقيقة ثمة نتائج تفرض نفسها .

القوانين المتعلقة بالتربية

أولاً ، ان القوانين المتعلقة بالتربية يجب ان تختلف باختلاف طبيعة الحكومات . فخير القوانين في الديموقراطية هي تلك التي تنمي الفضيلة السياسية ، « حب القوانين والوطن » . وخيرها في الأرستوقراطية هي تلك التي تنمي الاعتدال لدى الحكام . وخيرها في الملكية تلك التي ترفع التعطش الى المراتب الى أقصى حد . وخيرها في الحكومة المطلقة تلك التي تشيع الرهبة في النفوس .

الحكم على القوانين

انطلاقاً من هذه النقطة نستطيع الحكم على عدد كبير من القوانين . فالقوانين التي تنمي بصورة لامباشرة حب الفضيلة هي جميعاً صالحة في الديموقراطية . مثلاً : القوانين التي تدفع الى المساواة والى القناعة ، بتقسيمها الميراث بين جميع الأطفال . والقوانين المنمية لروح الاعتدال صالحة كلها في الارستوقراطية . مثلاً : القانون الذي شكل في مدينة البندقية **مجلس العَشْرة** لمراقبة النبلاء وايقاف أعمالهم الجائرة . والقوانين التي تنمي الميل الى المراتب صالحة في الملكية ، مثلاً : القانون الذي يجعل النبل وراثياً . والقوانين التي تحافظ على الارهاب صالحة في الحكومة الاستبدادية . وهنا : سن أقل ما يمكن من القواعد ، وجعل أدوات التعذيب ماثلة دائماً أمام الأعين . انها وجهة نظر ذات دلالة ، من خلالها يُقدر مونتسكيو الشرائع السابقة والحالية والمقبلة ، الشرائع المدنية والجزائية ، وقوانين الإسراف في النفقات وقوانين الحرب والدفاع

والفتوحات ،... كل الشرائع والقوانين .

ولكن هـذا أحد جوانب المسألة فقط . فعلى القانون ان يتكيف أيضاً مع كثير من الأحوال الثانوية .

الشرائع والأحوال الثانويه

المناخ – ان المناخ شديد التأثير في البشر . فالهـواء البارد يشد نهايات ألياف الجسم ، وينشط بالتالي عودة الدم الى القلب ، مما يؤدي الى زيادة القوة ؛ اما الهواء الحار فيفعل العكس . وبالمقابـل ، يهدىء القرّ التهيج الجنسي ، أما الحر فينميه . كيف يمكن اذن لنفس القوانين ان تكون ملائمة لشتى المناخات ؟ ويركز مونتسكيو خاصة على مفعول المناخ الشديد الحرارة . « ان الجسم يكون فيه تماماً بلا قـوة ومن ثَم فان الانحطاط والخمول ينتقلان الى الفكر نفسه . فلا يوجـد أي حب إطّلاع ، اي مبادرة نبيلة ، اي عاطفة كريمـة . ان الميول تكون فيه سلبية جميعاً . وتتحقق السعادة في التواني والكسل . ويكون تحمل معظم العقوبات فيه اسهل من تحمل نشاط النفس . وتكـون أغـلال العبودية أقل وطأة من قوة الفكر اللازمة للتحكم بالذات .

طبيعة الأرض – كما ان طبيعـة الأرض ذات أهمية . هـل هي خصيبة ؟ هل هي مجدبة ؟ أيجب انتزاع الغذاء انتزاعـاً ؟ ان نفوس البشر تتحول تبعـاً لهذه الاحوال . « ان جدب الأراضي يجعل البشر ماهرين ، قنوعين ، جلودين على العمل ، متحلين بالشجاعة ، قادرين على الحرب . اذ لا بد لهم من الحصول على مـا تضن به الارض . أمـا خصب الارض فيعطي مع اليُسر النعومة ونوعاً من التمسك بالحياة » . من هنا ضرورة تكييف القوانين .

العوامل الأخرى – هـذه الضرورة تفرض ذاتها ايضاً بسبب كثير من الاحوال : روح الشعب ، آدابه ، أساليبه ؛ سهولة او صعوبـة التجارة العامة وبعض التجارات الاخرى ؛ نتـائج الوضع الجغرافي للبلد

وحاصلاته الزراعية ؛ نسبة اتساع الدولة ، نسبة كثافة السكان الحقيقية او المأمولة ، طبيعة الدين الذي يمارسه كل بلد ، وطبيعة نظامه الانضباطي الخاص . وبخصوص كل نقطة ، يكثر مونتسكيو من النظرات الموحية ومن الاعتبارات التاريخية ، ويسوق تأملات بعضها دقيق وبعضها الآخر ثاقب وقوي . وعلى فواصل متباعدة نقع على صفحة ناقمة .

لوحات ناقدة

مثالنا على ذلك هذه النبذة عن البطانة الملكية : « الطموح في كنف البطالة ، الضعة في كنف الانفة ، الرغبة في الثراء دون عناء ، كُرْه الحقيقة ، التملق ، الخيانة ، الخداع ، التخلي عن العهود ، ازدراء واجبات المواطن ، الخوف من فضيلة الامير ، الامل بضعفه ، واكثر من ذلك كله : السخرية الدائمة من الفضيلة . كل هذه الصفات تشكل فيما نعتقد طابع معظم البطانة الملكية ، وهو طابع ملحوظ في كل زمان ومكان .

ونستشهد أيضاً بهذا المقطع حول الرق الاسود . « لو كان عليّ ان أؤيد حقنا في جعل الزنوج رقيقاً لقلت ما يلي : بعد ما انتهت شعوب أوروبا من إبادة شعوب أميركا ، اضطرت الى استعباد شعوب أفريقيا لاستخدامها في استثمار الكثير من الأراضي . فلو لم يُدفع العبيد الى العمل في زراعة النباتات المنتجة للسكر ، لكانت هذه المادة باهظة الثمن . هؤلاء الارقاء سود من القدم الى الرأس . ولهم أنف افطس لدرجة تكاد تمنع من الرثاء لهم . فلا يمكننا ان نتصور ان الله – وهو إله واسع الحكمة – قد اودع نفساً ، خاصة نفساً زكية ، في جسد أسود تماماً .. ويستحيل ان نفترض ان هؤلاء الاشخاص هم من البشر . فلو افترضنا ذلك ، لشرعنا في الاعتقاد بأننا غير مسيحيين نحن أنفسنا . ثمة عقول صغيرة تبالغ فيما نلحق من جور بالافريقيين . فلو بلغ الجور

المبلغ الذي يدعون ، أما كان خطر ببال امراء أوروبا الذين يعقدون فيما بينهم كثيراً من الاتفاقات المفيدة ، ان يعقدوا اتفاقاً عاماً في صالح الرحمة والشفقة ؟ » .

نستشهد أخيراً بهذه الجملة البسيطة : « حينما يريد متوحشو مقاطعة لويزيانا الحصول على ثمرة ، فانهم يقطعون الشجرة من أسفلها ثم يقطفون الثمرة . هوذا الحكم المستبد المطلق » .

القسمان ١١ و ١٢ في روح الشرائع

ليس هذا كل ما في الأمر . ان ما اكسب روح الشرائع كل قيمته ، انه يشتمل على قسمين قُرئا مرات ومرات ، واثرا تأثيراً شديداً في الفكر الفرنسي . ونعني القسمين : ١١ و ١٢ .

يفترض مونتسكيو فيهما ان مُشرعاً يود تأمين حرية المواطنين السياسية في بلد ما ، بأفضل ما يمكن . فيتساءل ما يجب عمله في سبيل ذلك . ويجيب متذكراً الدستور الانكليزي .

الحرية السياسية والسلطات الثلاث

ما الحرية السياسية ؟ يجيب مونتسكيو قائلاً انها : « الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين » . ويُعتبر المواطن مالكاً لهذه الحرية حينما يملك « هذه الطمأنينة الفكرية التي تنشأ عن اعتقاد كل فرد في امنه وسلامته » . ماذا يجب ان نفعل لتأمينها له ؟

هناك في كل دولة ثلاثة انواع من السلطات . « السلطة التشريعية ، والسلطة المنفذة للأمور المتعلقة بحقوق الدول ، والسلطة المنفذة للأمور المتعلقة بالقانون المدني » . فلنُسمها بالتوالي : السلطة التشريعية ، السلطة التنفيذية ، السلطة القضائية .

فاذا ما اجتمعت السلطتان التنفيذية والتشريعية في يد واحدة ، تعرضت حرية المواطنين للخطر ، وتعرض المواطن لرؤية القوانين تُسن ارضاء لنزوة السلطة التنفيذية المستبدة . واذا مارس نفس الشخص

السلطتين التنفيذية والقضائية ، فلا يقل الخطر بالنسبة الى المواطن . انه يتعرض لرؤية الاحكام القضائية تصدر بحيث تُبرىء أفعال السلطة التنفيذية دائماً . واذا افترضنا ان السلطتين التشريعيـة والتنفيذية متمركزتان لدى نفس الاشخاص ، فـان الخطر يكتسب حينئذ شكلاً آخر بالنسبة الى المواطن . انه يتعرض لرؤية القوانـين تسن من اجل القرارات الجائرة التي يراد اتخاذها في بعض الحالات الخاصة . فما القول اذا كانت السلطات الثلاث مسنودة الى شخص واحد ؟ ان الأمن يصبح حينئذ مفقوداً .

مبدأ فصل السلطات وتوازنها

لذلـك ، اذا اراد مشرّع في احدى الدول ان يؤمن اعظم حد من الحرية السياسية للمواطنين ، وجب عليـه ان يفصل السلطات وان يقيم التوازن فيما بينها . « فكيما لا يتمكن احد من اساءة السلطة ، وجب ان توقف السلطةُ السلطةَ ، وذلـك بحكم ترتيب الاشياء » . ان أفضل حل هو الذي يعهد : ١ً – بالسلطة القضائية الى محاكم منبثقة عن الشعب ومكلفة بتطبيق نصوص قانونية واضحة ؛ ٢ً – بالسلطة التشريعية إما الى الشعب بمجموعه ، او الى ممثليه الذين يصطفيهم من صفوفه ؛ ٣ً – وبالسلطة التنفيذية الى ملك وراثي . حينئذ ترفض كل سلطة ان تستبعدها سلطة اخرى ، وتسهم بتوازنها جميعاً في سير الدولة سيراً حسناً .

ولا بد من شيء آخر ايضاً . يجب ان يكون كل مواطن متأكداً من انه لن يلقى ما يعكر صفوه ما دام ممتثلاً للقوانين . ويجب ان يكون البريء موقناً من انه لن يعامل معاملة المذنب . ويجب ازاحة التصرفات الاعتباطية من اعمال الشرطة والمحاكم . وشرط ذلك كله وجود مجموعة قوانين جزائية واضحة حقاً . فبدون مجموعة كهذه ، يسير الحكم حتماً نحو الطغيان . « يكفي ان يكون جرم الاعتداء على السيـادة الملكية مبهماً حتى يتحول الحكم الى طغيان » .

ان مونتسكيو – دون ان نضطر الى تصديقه – يؤكد ما يلي : لئن

يقل هذا الكلام ، فلا يعني ذلك انه يريد انتقاد النظام السائد . كتب يقول : « لا أزعم من وراء ذلك تبخيس الحكومات الاخرى ، ولا القول إن هذه الحرية السياسية الزائدة لا بد لها ان تُذل من لا يتمتع الا بحرية معتدلة . كيف أقول ذلك وانا الذي اعتقد أن الافراط في العقل ليس مرغوباً دائماً ، وان خير الامور اواسطها بالنسبة الى البشر ؟ » ولكن السهم قد أُطلق ، وبشدة ايضاً بحيث لو نسينا بقية اقسام روح الشرائع فاننا سنتذكر دائماً هذا القسم .

انها آلة حربية قوية ، ومما يزيدها بأساً كونها لا تفصح عن نفسها . إننا نتجنب قراءة رسالة قدح وذم . ولكننا نُقبل على مطالعة كتاب ذي طابع فلسفي رزين : ولأننا نُقبل على مطالعته ، فانه يصبح قوة هدامة متفوقة .

٢ – روسو : العقد الاجتماعي

طبيعة المشكلة

كان الدافع الى وضع العقد الاجتماعي مختلفاً تمام الاختلاف . ان روسو لا يتحدث في هذا الكتاب كمؤرخ ولا كعالم اجتماعي . وهو لا يهتم بان يعرف كيف تشكلت المجتمعات في الواقع . ولا يبحث عن العوامل التي تحت تأثيرها تنشأ المؤسسات الاجتماعية وتتطور . انه يتساءل : كيف ينبغي تنظيم المجتمع كي لا يكون مجتمعاً جائراً ؟ انه يفكر كأخلاقي . ولكن ما ان تُطرح المسألة السياسية بهذه الصورة ، حتى يُستخلص مبدأ ينطوي على بعض النتائج . وان روسو يستخلصها ... ويضيف اليها بعض المناقضات .

الانسان حر بالطبع ، وحريته اعظم ما يملك . كل ما من شأنه ان يشلها هو اذن جائر . فاذا اردنا اقامة مجتمع عادل ، وجب علينا اكتشاف شكل ترابط يتميز بصفتين : ١ً – ان يحمي كل انسان ،

٢ً — ان لا يعيق حرية اي فرد . تلك هي عناصر المشكلة .

اعتقد روسو انه قادرٌ على حل هذه المشكلة . لذلك ، وضع النظرية الأساسية الموجودة في العقد الاجتماعي .

أساس النظرية

ليكون كل فرد حراً ، مع تقيده بطاعة زمرته ، وجب عليه ان يُسهم في ميثاق أساسي يسميه روسو **الميثاق الاجتماعي** Pacte social . ويعني بذلك عقداً يقبله جميع الفرقاء **قبولاً حراً** . ولا يسع هذا العقد ان يعطي كل ثماره الا اذا وافق الجميع على هذا البند الوحيد : « تنازُل الفرد تنازلاً **كلياً** ، مع جميع حقوقه ، للجماعة بأسرها » . فكيف نفهم هذه العبارة ؟ ثمة مقطع في كتاب روسو **اميل** يعطينا عنها تفسيراً واضحاً . في الميثاق الاجتماعي « يضع كل واحد منا **شخصه** وكل قدرته مشاركةً ، تحت الإشراف الأعلى **للمشيئة العامة** » . ان الميثاق الاجتماعي يفترض اذن ، من طرف كل فرد ، تنازلاً حقيقياً حراً بين يدي الجماعة ؛ ولا غنى عن هذا التنازل ، لأنه هو وحده ينقذ **مساواة** المواطنين **وحريتهم** . والحقيقة : ١ً — « بما ان كل شخص يتنازل عن شخصه تنازلاً كلياً ، لذلك يكون الوضع متساوياً بالنسبة الى الجميع » ؛ ٢ً — بما ان كل فرد قرر نهائياً وبشكل حر ، ان يريد ما تريد المشيئة العامة ، لذلك لا يفعل في طاعته لها سوى ما يريد هو نفسه .

وبديهي ان الميثاق الاجتماعي لا يُلزم الا الفرقاء الذين قبلوا به . لذلك ، لا يتشكل المجتمع الا اذا وافق افراده على شرطه الأساسي **بالاجماع** . ومن يقرر بحرية ان يمتثل للمشيئة العامة في كل الظروف ، فانه يكون حراً حينما يمتثل ، لأن فعله ليس سوى نتيجة لقراره الأول .. لكن اذا لم يقبل الفرد بالميثاق الاجتماعي الأصلي فلا يسعنا — دون ان نكره حريته — ان نطلب منه اتّباع قرارات المشيئة العامة . والحقيقة ان هذا الشخص ليس مواطناً في المجتمع ، « لان

الاجتماع المدني اكثر الافعال صفة ارادية . وبما ان كل انسان يولد حراً وسيد نفسه ، لذلك لا يستطيع أحـــد مهما تكن الحجة ، ان يخضعه دون رضاه » .

ان الميثاق الاجتماعي لا يُلزم اذن الا الافـراد الذين قبلوا بـــه . ولكنه يكون بالنسبة الى هؤلاء ذا قيمة مطلقة ؛ ولدرجة انـــه اذا اراد احدهم ان يتملص من التزامه الاول ، وجب اكراهه على التقيد بهذا الالتزام . « كي لا يكون الميثاق الاجتماعي حـبراً على ورق ، فانـــه ينطوي ضمنياً على هـــذا الالتزام الذي يستطيع ، وحده ، ان يعطي القوة للآخرين ؛ وهو ان كل من يرفض الاذعان للمشيئة العامة ستكرهه الجماعة كلها على ذلك ، الامر الذي لا يعني سوى **اكراهـــه على ان يكون حراً** » .

معنى المشيئة العامة

ذاك هو أساس النظرية . كل شيء مفهوم حتى الآن . ولكن بقيت نقطة غامضة : ماذا يجب ان نعني بالمشيئة العامة التي يجب ان يمتثل لها كل فرد ؟

على هذه النقطة يجيب روسو بوضوح : كيما تكون المشيئة عامــة ، **ليس ضرورياً ان تكون مشيئة إجماعية** . ان الاجمـــاع لا غنى عنه لقيام الميثاق الاجتماعي ، ولكنه ليس ضرورياً لتشكيل المشيئة العامة : هذه المشيئة هي مشيئة الاكثرية ، بعد اجراء المشورة التامة .

لكن ليس هذا كل مـــا في الامر . فلا يمكن للمشيئة ان تكون عامة إلا ضمن شروط اخرى .

الشروط الاخرى

اولا : لا يُعتبر قراراً صادراً عن المشيئة العامة ، القرار الذي يُتخذ حتى من قِبل الاكثرية ، **حول نقطة خصوصية** . فـلا تكون المشيئة عامة الا اذا كانت مشيئة الاكثرية **حول قـانون يُطبق على جميع**

المواطنين . مثلاً : ان القرار بالسلم او الحرب ، حتى لو صدر عن اكثرية الاصوات ، ليس قراراً صادراً عن المشيئة العامة . « لا مشيئة عامة فيما يتعلق بموضوع خاص » .

بعدئذ ، لا تكون مشيئة الاكثرية إرادة عامة الا اذا كان يحدوها **الحرص على المصلحة المشتركة** . « لا تعمم المشيئة بعدد الاصوات ، بقدر ما تعمم بالمصلحة التي تجمع بين الافراد » . انها فكرة في منتهى الخطورة لانها تقتضي نتيجتين : ١ً — ان ارادة الجميع والمشيئة العامة ليستا دائماً نفس الشيء ... « هناك اختلاف غالباً بين مشيئة الجميع والمشيئة العامة : فهذه لا تخص الا المصلحة المشتركة ، اما الاولى فتخص المصلحة الخاصة ، وليست سوى مجموعة المشيئات الخصوصية » ؛ ٢ً — ان المشيئة العامة مستقيمة دائماً ، وانْ يكن بوسعها ان تكون متبصرة او غير متبصرة . والحقيقة ان المشيئة العامة اذا توخت المصلحة العامة في وضع القانون ، فهي مشيئة عامة . ولكنها تخطىء في قيمة القانون الذي تصطفي . ويعلن روسو بصراحة قائلاً : « ينجم عما تقدم ان المشيئة العامة هي دائماً مستقيمة ، وتتوخى دائماً النفع العام ، ولكن لا ينجم عن ذلك ان مداولات الشعب تملك دائماً نفس السداد . **انما نتمنى دائماً الخير لأنفسنا ، ولكننا لا نبصره دائماً** » .

اخيراً ، المشيئة العامة هي ارادة اغلبية الاصوات ، حينما تتجلى في وضع القوانين ، مع الحرص على المصلحة المشتركة ، وذلك مهما يكن تبصر هذه الارادة . وعلى جميع المتعاقدين ان يتنازلوا بحرية ، بواسطة الميثاق الاجتماعي ، عن اشخاصهم وحقوقهم للمشيئة العامة كما جرى تعريفها . وبذلك يعقدون صفقة رابحة فيما يقول روسو . « بدلاً من التخلي والتنازل ، لم يجروا في الحقيقة سوى مبادلة مفيدة قدموا فيها ما هو غير مأمون وغير مستقر مقابل شيء افضل وأضمن ، واستبدلوا الاستقلال الطبيعي بالحرية ، والقدرة على إلحاق الأذى بالآخرين بأمنهم

الخاص ، وقوتهم العليا بحق لا يُقهر وذلك بفضل الاتحاد الاجتماعي » .

بصورة ان روسو الذي لعن المجتمع صرح هو نفسه بما يلي : « لو ان إساءة استعمال هذا الوضع الجديد لا تُدني الفرد غالباً الى ما دون وضعه السالف ، لوجب عليه ان يبارك دائماً هذه اللحظة الميمونة التي انتشلته من ذاك الوضع الى الابد ، وجعلت من الحيوان البليد الغبي كائناً عاقلاً وانسانا » .

نتائج المبدأ

ذاك هو المبدأ . وها هي ذي الآن نتائجه الهامة . ان بعضها يتعلق بالسيادة وامتيازاتها ، ويتعلق بعضها الآخر بالقوانين والحكومة .

السيادة

ينوه روسو بما يلي : ما ان يرضى الافراد بالميثاق الاجتماعي ، حتى **يفقدوا حقوقهم الخاصة** . ان الارتباط بمثل هـذا الميثاق يعني قبـول الامتثال الدائم لقرارات المشيئة العامة ، ويعني التنازل لهـا تنازل حراً بشخصهم وحقوقهم . بما ان الفرد اتخذ هذا القرار فكيف يمكنه اذن ، دونما تناقض ، ان يطالب بحق مـا ? « بما ان التنازل يجري دون تحفظ ، لذلك يبلغ الاتحاد اقصى ما يمكنه من الكمال ، ولا يعود لدى العضو ما يطالب به .

وبما أنه لا يوجد أي رئيس مشترك يحكم بين الأفراد والناس ، وبما ان كل فرد هو ، بوجه ما ، قاضي نفسه ، لذلك لو بقيت **بعض الحقوق للأفراد** لسرعان ما ادعى كل منهـم بأنه القاضي في كل شيء » . فمن يدّع إحقاق حقه ضد قرار المشيئة العامة ، يتصرفْ تصرفاً جائراً وغير منطقي .

ثم ان المشيئة العامة أو المشيئة العظمى تملك ، بحكم جوهرها ، بعض السمات :

١ً – لا ينبغي لها أبداً ان تكون مقيدة بقراراتها السابقة . فاذا ما

سنت الإدارة العامة قانونا ، فليس من سبب يدفعها إلى اعتبار نفسها مقيدة به الى ما لا نهاية . ان الارادة التي صنعت القانون تستطيع ان تلغي هذا القانون وأن تستبدله بآخر . « انه مخالف لطبيعة الهيئة السياسية ان يفرض السيد على نفسه قانونا لا يستطيع إبطاله » .

٢ً – ان سياسة المشيئة العامة لا توهب ولا تتجزأ . ويمكن للشعب أن يصطفي لنفسه مندوبين قابلين للخلع ، مثلما يُصطفى الخدم . ولكنه لا يستطيع ان يصطفي لنفسه ممثلين بالمعنى الدقيق للكلمة ، لأن المشيئة العامة يجب ان تكون عامة فعلا ، والمشيئة الجزئية هي دائماً مختلفة عن المشيئة العليا .

٣ً – على المشيئة العامة العليا ، وعليها وحدها ، أن تضع القوانين . والحقيقة لا وجود للمشيئة العامة الا حينما يتداول الشعب حول القوانين ابتغاء المصلحة المشتركة . ومن جهة أخرى ، ماذا في وسع القانون أن يكون ، ان لم يكن تعبيراً عن المشيئة العامة في القواعد التي ينبغي لها ان تتحكم بحياة الشعب ؟ القانون هو من قرارات المشيئة العامة . والعكس صحيح .

نتائج خطيرة

تنجم عن ذلك نتائج خطيرة :

أولاً ، **لا يمكن للقانون ان يكون جائرا** . يجب ان نتذكر ما يلي : ان كل فرد ، بقبوله الميثاق الاجتماعي ، قد تنازل عن جميع حقوقه بين يدي المشيئة العامة . فكل ما تقضي به المشيئة العامة في حقل القانون ، قد قبلت به اذن ارادة الفرد مسبقاً ، وذلك بموجب قرارها الأولي . ولكن لا احد جائر تجاه نفسه ، فكيف يمكن للقانون ان يكون جائراً ؟ ان المواطن الذي يشكو جور القوانين تجاهه يكون قد فقد الحس بأقواله وبالتنظيم السياسي .

ثانياً : بحسب السنة المتبعة ، فلنُسم السلطة التنفيذية : « الأمير » .

والأمير ليس « فوق القانون » ، ولا ينبغي له ان يكون « فوق القانون » . والقول بالعكس يعني جعله أعلى من المشيئة العامة . وهذا مخالف للصواب . ما على الامير الا ان يطيع القوانين وان يسعى الى تطبيقها . انه ليس سوى « عضو في الدولة » .

ثالثاً : فلنكف عن التساؤل بقولنا : كيف يمكن للمواطن ان يكون حراً ، اذا كان مجبراً على طاعة القوانين ، فليست القوانين سوى مجموع قرارات المشيئة العامة ، وقد قبل كل مواطن طوعاً بان يمتثل لهذه القرارات في كل الظروف . وهو اذ يفعل ذلك ، انما يمتثل لمشيئته الحرة الخاصة . ليست القوانين سوى « سجلات إرادتنا » ، لذلك ، حينما نمتثل للقوانين نكيف ، في الحقيقة ، مسلكنا على ارادتنا .

السيادة والحق الالهي – مشكلة تنظيم الحكم

وعليه ، لا تكمن السيادة في بعض الأفراد الممتازين الذين وكلهم الله بأمر الشعوب . انها تكمن في ارادة الشعب العامة ، بموجب القرار الإجماعي للميثاق الاجتماعي الأولي . اما مفهوم الحق الإلهي فباطل كلياً . ومعه يجب ان يزول التنظيم التقليدي للحكم .

ولكن ماذا يجب ان نضع محله ؟ مبدئياً ، ان المشيئة العامة هي التي ينبغي لها ان تقرر . على ان روسو يعترف بان المشيئة العامة معرضة للخطأ . « الشعب ، من ذاته ، يريد الخير دائماً . ولكنه ، بذاته ، لا يراه دائماً . والمشيئة العامة مستقيمة دائماً . لكن حكمها ليس بالمتبصر دائماً » . ان الشعب الذي يريد تنظيماً صالحاً عليه اذن ان يفعل شيئين :

١ً – ان يعهد لمشرّع بمهمة وضع وتنظيم مجموعة صالحة من القوانين ؛

٢ً – ان يعلن ، بقرار صادر عن المشيئة الشعبية العليا ، ان مجموعة القوانين المعروضة له ملائمة او غير ملائمة . وانه لوضع دقيق .

ان الوضع دقيق بالنسبة الى المشرّع . فمجموعة القوانين لن تكون صالحة الا اذا اخذت كثيراً من الاحوال بعين الاعتبار . « لاكتشاف

قواعد المجتمع الفضلى الملائمة للأمم ، لا بـد من عقل متفوق يرى أهواء البشر ولا يتأثر بأي منها ، ولا يملك اي علاقة مع طبيعتنا الانسانية ولكنه يعرفها معرفة عميقة ؛ سعادته مستقلة عـن سعادتنا ولكنه يود الاهتمام بسعادتنا . لا بد اذن من آلهة لاعطاء القوانين للبشر » . وقـد ادرك مونتسكيو ذلك : لا قيمة للقوانين إلا تبعاً للمناخ وكثافة السكان وخصب الأرض واحوال الزمان والمكان الكثيرة .

مشكلة صلاح القوانين وتفهم الشعب لها

ولكن ها هي ذي اصعب نقطة : يجب ان يصطفي الشعب المشرّع الملائم ، ويجب ان يفهم قيمة مجموعة القوانين المعروضة له . فهل بوسعه ذلك إن لم يكن يملك الصلاح والتمييز اللذين لا توفرهما له إلا مجموعة صالحة من القوانين ؟ « كيما يتمكن شعب ناشىء من التنعم بالقواعـد السياسية السليمة ، ومن التقيد باعتبارات مصلحة الدولة ، يجب ان يتسنى للمعلول ان يصبح علة ، وان يسهر على المؤسسة الفكرُ الاجتماعي الذي ينبغي له ان يصدر عن هذه المؤسسة بالذات ، وأن يكون البشر قبـل القوانين ما يجب ان يكونوا عليه بعدها » . انها حلقة مفرغة حتمية .

من المسموح لنا على الأقل ان نتأمل في المؤسسات الاجتماعية الحـالية أو السابقة أو المحتملة في المستقبل ، وان ننتقدها بفكرة صحيحـة عن السيادة . وهذا ما يفعله روسو بشيء من التوسع المبهم . وفيما يلي أهم النقاط في المذهب الذي يستخلصه .

نظرية الأمير

فلنضع في الطليعة نظرية الأمير . ان المشيئة العامة العليا تبت في القوانين . ولكن كيف توضع هذه القوانين موضع التنفيذ . ان المشيئة العامة لا تستطيـع ذلك بذاتها . من هنا ضرورة اصطفاء عدد معين من الموظفين ليفعلوا ما تعجز هي عنه . هؤلاء الموظفون هم الحكومة « المكلفة بتنفيذ القوانين والحفاظ على الحرية المدنية والسياسية » . وحكومـــة

كهذه هي هيئة من الخدم تدفع لهم المشيئة العليا اجورهم ليعملوا تحت اشرافها . ومن حق المشيئة العليا ومن واجبها أيضاً أن تراقب هذه الهيئة في كل لحظة ، وان تشجعها اذا احسنت صُنعا ، وان تصرفها في حالة اساءة الفعل . وانها « هيئة متوسطة موضوعة بين الرعية والسيد في سبيل تعاملها المتبادل » . ويضيف روسو الكلمات التالية الجديرة بالتنويه : « ان أفراد هذه الهيئة يسمون ولاةً أو **ملوكاً** ، أي : **حكاماً** . وتسمى الهيئة بمجموعها **الأمير** . فمن يزعم ان القرار الذي بموجبه يخضع الشعب لرؤساء ليس أبداً بالعقد ، فهو مُحق جداً . فليست المسألة سوى مسألة **خدمة** ، وظيفة ، يمارسون ضمنها ، كموظفين بسيطين لدى السيد وباسمه ، السلطة التي عهد بها إليهم . وهو يستطيع ان يضع لها حداً وان يعدّلها ويستعيدها **متى شاء** ، لأن التنازل عن مثل هذا الحق لا يتفق مع طبيعة الهيئة الاجتماعية ، ويخالف لغاية الجمعية » . من هنا هذه النتيجة : **كل حكومة هي دائماً وفي كل لحظة قابلة للعزل** .

إلى هذه النظرة الأساسية تنضم آراء أقل اهمية .

روسو والدولة

إن روسو يُكنُّ روح العداء للدول الكبرى . وقد تبنى أوغست كونت موقفاً مماثلاً فيما بعد . فحينما تترامى حدود الدولة ، يتناقص تضامن افرادها ، وتضعف المجموعة . « كلما اتسعت الرابطة الاجتماعية ، ازدادت تراخياً . والدولة الصغيرة هي ، بوجه العموم ، اقوى نسبياً من الدولة الكبيرة . ويعتقد روسو ، مثل مونتسكيو ، ان شكل الحكم يجب ان يتبدل تبعاً لسعة الدولة ، فلا تفضل حكومة على غيرها بصورة مطلقة . « جرت دائماً مناقشات عديدة حول افضل شكل للحكم دون ان يلاحظ ان **كل شكل هو أفضل الاشكال في بعض الحالات واسوؤها في بعض الحالات الاخرى** . فاذا كان على عدد الحكام العالين ، في الدول المختلفة ، ان يكون متناسباً عكساً مع عدد المواطنين ، نجم

عن ذلك ان الحكومة الديموقراطية ، بوجه عام ، ملائمة للدول الصغيرة ، والارستوقراطية للدول المتوسطة ، والملكية للدول الكبرى .

على كل ، مهما يكن شكل الحكومة فان كل دولة منظمة جيداً هي في نهاية الأمر جمهورية . فالجمهورية ، في الحقيقة ، هي الدولة التي يعرف كل واحد فيها ان المشيئة العامة صاحبة السيادة ، وحيث لا تود السلطة التنفيذية سوى السهر على التقيد بالقوانين ، وحيث يعتبر كل الناس هذه القوانين شرعية لأنها تعبر عن القرارات المشتركة .

الدولة والدين

ولنضف اخيراً هذه النظرية الغريبة . يعتقد روسو ان للدولة الحق في مطالبة المواطنين باعتناق دين . يجب ان لا نفهم من ذلك أن عليهم ممارسة احدى الديانات التقليدية ، ولكن يجب ان يؤمنوا بمبادىء ويتقيدوا بقواعد الديانة الطبيعية او الديانة الوطنية . وتشتمل هذه الديانة على معتقدات بعضها ايجابي وبعضها سلبي . «-أما المعتقدات الايجابية فهي وجود إله قادر عاقل بصير مدبر ؛ الحياة المقبلة ، سعادة الابرار ، عقاب الأشرار ، قداسة العقد الاجتماعي والقوانين . واما المعتقدات السلبية[1] فتقتصر على معتقد واحد « التعصب » . يجب الايمان بذلك كله لتقديم ضمانة اخلاقية كافية لأولئك الذين نعيش معهم . فاذا لم يؤمن احد الأفراد بها طُلب اليه الانصراف الى مكان آخر . وسبب هذا النفي الاشتباه بأن هذا الفرد يريد الاستفادة من الميثاق الاجتماعي دون ان يحترم شروطه . ويُطرد ايضاً كل فرد يتبنّى ديانة ترفض تحمّل الديانات الأخرى . أما الديانات المتسامحة فان الدولة تقبلها جميعاً . الا تعظ افرادها بحسن النية وبالفضيلة ؟

(١) - يقصد المعتقدات التي يجب تجنبها . - المعرب -

نظرة تقديرية

تلك هي الخطوط الكبرى في العقد الاجتماعي . وقديماً بدا هـــذا الكتاب لكثير من الأذهان خالياً من العيب ، كما أُلصقت به منذ ذاك كل انواع المعايب . ووُصف بأنه غير منطقي رغير مفهوم . والواقع انـــه يشتمل على ناحيتين غامضتين مغلقتين .

يعلن روسو بصراحة ما يلي : ان قرار المشيئة العامة لا يسعه أن يكون جائرا . وبالتالي ، لا يسع القانون ان يكون جائراً أيضاً . اليس قراراً صادراً عن المشيئة العامة ؟ ألم نقبل سلفاً باعتبار هذا القرار كقرارنا ؟ الا تستند أقوال كهـذه إلى التباس بارع ؟ أيكفي ان تقرر الاكثرية الحسنة النية ان تسن قانوناً حتى يكون هـذا القانون عادلا ؟ كان على روسو ، فيما يبدو ، أن يتردد أكثر من أي شخص آخر أمام مثل هذا التأكيد . فلننظر والحق يُقال في الفكرة العامة التي يتمثلها من العدالة . انها ، ان جاز القول ، فكرة أفلاطونية . فهناك ، فيما يعتقد ، « قوانين غير مكتوبة » عادلة في حد ذاتها . « ما هو خير ومطابق للنظام هو **كذلك بحكم طبيعة الأشياء وبصورة مستقلة عن المعتقدات الانسانية »** . هـــذه القوانين يدركها العقل . « ثمة عدالة شاملة تفيض عـــن العقل وحده » . لذلك لن يكون القانون عادلاً الا اذا كان مطابقاً لهـــذه العدالة الخالدة التي تحوم فوق العالم ويميزهـا « العقل » . واذا لم يكن مطابقاً لها كان جائراً حتماً . ولكن روسو يعترف ، عن طيب خاطر ، بأن نوايا المشيئة العامة هي دائماً حسنة . الا أنهـــا **سيئة التبصر** في أغلب الأحيان . فلنفترض اذن ان المشيئة العامة تخطىء ، مـع وجود نية العدالة . فكيف يجب ان نسمي القانون الذي جاءت به ؟ هـــل يمكن وصفه بأنه جائر ؟ واذا كان جائراً فما الذي يسعه دفع الانسان — وهو الذي يميز بعقله العدالة الحقة — الى ان يقبل إما بطاعـة قانون يعلم بأنه جائر ، او ان يكون ضحية تطبيقه ؟ للخلاص من ذلـك ،

يجب قبول القضية التالية : بما ان القانون صادرٌ عن المشيئة العامة ، لذلك هو ما يجب ان يكون . فينبغي اذن إكمال تعريف المشيئة العامة بقولنا : لا تكون المشيئة عامة الا اذا كانت **متبصرة** . ولكن روسو لا يفعل ذلك ، ولأمرٍ ما . فما الذي يسمح لنا ان نقول بيقين إن المشيئة تكون متبصرة في هذه الآونة ، ولا تكون متبصرة في هذه الآونة الأخرى ؟ انها لمشكلة رهيبة . أليست المسألة هي ان نعرف هل الأكثرية تكفي لجعل القانون محترماً ، وهل أغلبية الأصوات تضمن جدارة القرارات المتخذة وعدالتها ؟ من المدهش حقاً ان روسو لم يشعر بضرورة طرح المسألة على الأقل .

وثمة نظرة أخرى في مذهبه غامضة ايضاً . ان روسو يؤمن بأن الفرد يتخلى بواسطة الميثاق الاجتماعي عن جميع حقوقه الفردية . وينجم عن ذلك انه لا يحق للفرد ان يتحدث عن حقوقه الخاصة ، بعد الميثاق . ولكننا ، في الفصل الرابع من القسم الثاني ، نجد هذه الفكرة المخيبة للأمل : « المسألة اذن مسألة تمييز حقوق المواطنين والسيد وواجبات هؤلاء المواطنين كرعية ، **عن الحق الطبيعي** الذي ينبغي لهم ان **يتمتعوا به كبشر** » . نحن اذن تجاه أفراد تخلوا ، بالميثاق الاجتماعي، عن كل حقوقهم . ولكنهم يحافظون تجاه السيد على حقوق طبيعية لا يمكنهم التنازل عنها . أن اعتبار هذه الحقوق يجب ان يحد قرارات السيد وان ينظمها . فهل يمكن اذن التوفيق بين الفكرتين ؟ ان روسو يحسّ بالصعوبة ويسعى لتفاديها باجراء تمييز . فالفرد لم يتنازل لصالح المشيئة العامة الا عما يهم الجماعة من حقوقه . « كل **الخدمات** التي يستطيع المواطن ان يؤديها للدولة مدين بها ما ان يطلبها السيد ، ولكن هذا الاخير ، من جهته ، لا يستطيع تكليف الأفراد بأي قيد لا يسدي نفعاً للجماعة » . لكن أين نرسم الحد الفاصل ؟ متى نستطيع ان نقول شرعاً : هو ذا حق لم نتنازل عنه . واذا ما مسّه السيد فهو

جائر إزاءنا . يجيب روسو قائلاً : « نعترف بأن جميع ما يتنازل عنه كل فرد من قوّته وممتلكاته وحريته ، بموجب الميثاق الاجتماعي ، هو فقط ما يهم الجماعة استعماله . ولكن يجب ان نعترف ايضاً بأن **السيد وحده هو الذي يحكم على هذه الأهمية** » . انها عبارة هائلة ! ذلك ان روسو يسترجع بيد ما منحه بالأخرى . أين هو في الحقيقة الحق المخصص للأفراد اذا كانت المشيئة العليا المتفاوتة في التبصر والعطف هي وحدها التي تعين حدود الشرعية ؟ الا يوجد هنا حقاً نقص في التماسك ؟

مهما يكن من أمر ، فلا التأسيسيون ولا الاتفاقيون[1] لم يتشوشوا بالنقاط الغامضة الموجودة في العقد الاجتماعي ، كيف ندهش من ذلك ؟ لقد بين روسو ما يجب هدمه وما يجب بناؤه ، ولكنه كان أوضح في بيانه للناحية الأولى . وهذه هي الحال المشتركة بين الفلاسفة .

٣ – كوندورسيه : التقدم

ان **روح الشرائع** و **العقد الاجتماعي** يرجعان الى ما قبل الثورة الفرنسية . أما كتاب كوندورسيه **لوحة تاريخية لتقدم الفكر الانساني** فقد ألف وسط الأزمة . وعندما وضع كوندورسيه هذا الكتاب كان مطارداً ، مضطراً الى الاختفاء ، على وشك تجرع السم تجنباً للمقصلة ؛ مما جعل هذا الكتاب اكثر تأثيراً وأبلغ تعبيراً عن حساسية هاتيك الحقبة . لقد كتب بوّفون **عصور الطبيعة** ، فكان طبيعياً ان يتابع أحد الفلاسفة مهمته مُبيِّناً مراحل الانسانية .

حاول ذلك عدة مفكرين قبل كوندورسيه ، ولكنهم كانوا متأثرين بمعتقدات باطلة خطيرة .

ان معظم الذين تصوروا ، قبله ، تاريخاً للحضارة يجري على خط

---

(١) من رجال المرحلة الثورية . – المعرب – .

مستقيم ، قد أصروا على ان يجعلوا في بدايته مرحلة من الحياة المتفوقة . فسلّم بعضهم ، مع القدامى ، بوجود عصر ذهبي سابق لعصرنا الحديدي . وزعم الآخرون بأن الانسان كان مقيماً في نعيم أرضي ثم طُرد منه بسبب اخطائه . وبذلك حرّف كلا الفريقين أوثق الدلائل التاريخية .

ثم إن الجميع نادوا بمعتقدات غير صحيحة الى حد غريب . فما القول بنظريات بوّسويه ؟ « الانسان يتحرك والله يهديه » . ان الله يقود الانسان بصورة مؤكّدة نحو الظفر الاخير للكنيسة الكاثوليكية الرسولية Apostolique الرومانية . ولهذا السبب يرفع الأمبراطوريات ويحطها بالتناوب ! وما القول بنظريات مفكر مثل فيكو ؟ إن الانسانية تدور دائماً في نفس الحلقة . فترة بربرية تتلوها فترة حضارة ، ثم تهدم هذه الحضارة وتنهار وتزول، ثم تتلوها بربرية جديدة وعنها تنبثق حضارة جديدة ، وهكذا دواليك حتى فناء الارض ! وما القول بنظريات جان جاك روسو ؟ ثمة حالة طبيعية سبقت الحالةالاجتماعية . وآنذاك كان الانسان سليماً ، ممتلىء القلب بالشفقة، سعيداً . والمجتمع هو الذي أوجد التفاوت بين البشر ، وهو الذي نمى، بهذا التفاوت ، الغيرة والبغضاء والتعاسة في العالم.

كل ذلك غير صحيح . ان كوندورسيه يعتقد ان التاريخ يكشف شيئاً آخر . فهو يُظهر لنا انسانية لم تكف عن التقدم منذ بدايتها ، ويوحي بأن تقدم الانسانية لم ينته ، وسيستمر الى ما لا نهاية .

مراحل تطور الانسانية

ان تطور الانسانية جرى خلال مراحل كبرى . ولا يمكن دراسة هذه المراحل بواسطة طريقة واحدة .

المرحلة الاولى – وتمتد حتى اختراع اللغة الناطقة . إننا لا نعرفها عن طريق أي مستند مباشر ، ولا يملك التاريخ عنها أي معلومات . كما ان علم السلالات البشرية غير كاف لينوب محله . اننا لا نستطيع سوى تصورها . في سبيل ذلك ، فلنستشهد بما نملك من معرفة عن

ملكاتنا . « نحن مضطرون الى انّ نخمن بأي تسلسل أمكن للانسان (المنفرد او المكتفي بالاجتماع اللازم للتوالد) ، ان يكتسب هذه التحسينات الأولية التي يشكل آخر حد فيها استعمالُ اللغة الناطقة : الفارق البارز الوحيد الذي كان آنذاك يميزه ، مع بعض الأفكار الاخلاقية وبداية بسيطة من الحياة الاجتماعية ، عن الحيوانات التي كانت تعيش مثله في مجتمع منتظم ودائم . وعليه ، ليس لنا من مرشد في هذا المجال سوى بعض الملاحظات حول نمو ملكاتنا » .

المرحلة الثانية – وتمتد حتى اختراع الكتابة . وخلالها ظهرت بعض الوثائق التاريخية الى حيز الوجود . وتُستكمل هذه الوثائق بملاحظة المجتمعات البدائية الحالية . « كي نقود الانسان لمرتبة ممارسة الفنون الحرفية ، وبداية الاسترشاد بنور العلوم ، والتعامل بين الامم ، واختراع الكتابة ، نستطيع ان نضيف الى هذا الدليل الأول تاريخ عدة مجتمعات لوحظت في كل الدرجات المتوسطة ، وان كنا عاجزين عن تتبع اي منها في المدى الفاصل بين هاتين المرحلتين من مراحل الجنس البشري . هنا تشرع اللوحة بالاستناد كثيراً الى سلسلة الوقائع التي نقلها الينا التاريخ ، ولكن لا بد من اصطفائها من بين تاريخ شعوب مختلفة ، وان نقارنها ونركبها لنستخلص منها التاريخ الافتراضي لشعب واحد ولنشكل لوحة تقدمه » .

المرحلة الثالثة – وتتميز بتبلور التاريخ . لدينا هذه المرة كل الوثائق اللازمة . إننا إذ نجمعها وننتقدها نعمل عملاً راسخاً وموثوقاً . « لقد اصبحت لوحة سير الجنس البشري وتقدمه حقاً لوحة تاريخية . ولم يعد يُطلب من الفلسفة ان تجري تخمينات وتركيبات افتراضية . يكفي ان نجمع الوقائع ونرتبها ، وان نبين الحقائق المفيدة الناشئة عن ترابط الوقائع وعن مجموعها » .

ما ان تعين هذه المراحل الثلاث حتى لا تبقى سوى مهمة واحدة : ان

نخمن ، استناداً الى ما نعرف عن التاريخ نفسه وعن ثبات قوانين الطبيعة، ما يخبئه المستقبل والتقدم ، بوجه الاحتمال ، للأجيال القادمة .

العصور التسعة

ان العمل جاهز الآن ، ويجب الانتقال الى المرحلة الثانية . في سبيل ذلك ، يميز كوندورسيه تسعة عصور .

اجتماع البشر على نطاق العشيرة

١ً — في العصر الاول « اجتمع الأفراد على نطاق العشيرة » . وانه لخطأ كبير ان نتصور حالة طبيعة كان البشر فيها منفردين قبل الاجتماع . فقد اضطر اجدادنا الى العيش دائماً في أُسَر ؛ وإلا لمات اطفالهم وانقرض معهم الجنس البشري . ليست العشيرة سوى أسرة تكاثرت . كتب كوندورسيه : « يبدو المجتمع العائلي طبيعياً بالنسبة الى الانسان . وقد تشكل في البدء بدافع حاجة الأطفال الى ابويهم ، وبحنان الأمهات والآباء ، وإن يكن حنان الأخيرين اقل شمولاً ولهفة . وان بقاء هذه الحاجة مدة طويلة اتاح الوقت لولادة ونمو عاطفة اوحت بالرغبة الى إدامة هذا الاجتماع . وهذه المدة نفسها كانت كافية لإظهار مزاياه » .

ولا بد ان الأشكال الاولى للحضارة الانسانية وبعض الفنون الحرفية البدائية قد ظهرت في العشيرة : صنع الأسلحة ، اعداد الأغذية ، اول محاولة للزراعة قرب الأكواخ ، أول نمو للنطق ، أول تفتح للمشاعر الأخلاقية ، والتعلق بالقبيلة منذ البدء . ان مجتمعاً كهذا مشحون بالنتائج ؛ فهو يخلق ، لا محالة ، منافسات بين الأرهاط ، وأحقاداً قوية ، ورغبة شديدة في الانتقام ، وحروبا . من هنا ضرورة وجود رؤساء . من هنا ايضاً ظهور المؤسسات السياسية الاولى . وكان الرقص والموسيقى والشعر تملأ اوقات الفراغ بالأنس ، وظهرت مفاهيم بدائية حول الكواكب والامراض ، وتجمعت الاعشاب الطبية ، وظهرت بصددها معتقدات خرافية عديدة . وبجانب الجهّل ، لا بد انه قد ظهرت

آنذاك طبقة عالمة ، طبقة الكهان المهيمنة .

ان كوندورسيه يصور هذه الهمجية البدائية . لا شك في ان المرأة كانت آنذاك مستعبَدة ، وكان حق السيطرة والحكم في أيدي بعض الأسَر ، وكانت القلوب متعطشة الى القسوة ، والعقل محشواً بالافكار الباطلة .

عصر الأقوام الرعاة

٢ – العصر الثاني هو عصر الاقوام الرعاة ، ويمتد حتى تعمُّم الزراعة .

لقد اصبحت الأقوام من الرعاة لما خطرت لها فكرتان : فكرة الإبقاء على حياة الحيوانات المصطادة ، وفكرة تشجيع توالدها ، مما أدى الى تحسن طرق المعيشة . وأصبحت العشيرة في الوقت نفسه أقل ترحالا ، لأن جر القطعان والاعتناء بها مهمة صعبة وعملية شاقة . وانتجاعا للكلأ ، كانت تنتقل من مرعى إلى آخر ، ولكن ببطء .

هذا الحادث يُفسر تحسّن كل ما قد ذَرّ في الانسانية ، فتقدمت الفنون الحرفية ، وبدأ نسج صوف الخرفان المروّضة ، واتسع نطاق المبادلات ، ولازم ذلك ظهور الاشكال الأولى من النقود ، كما تلا البطش بالمغلوبين ، ظهور الاستعباد والرق ، وتلطفت الطباع وترسخت مبادىء الاجتهاد الحقوقي . وفي الوقت نفسه ، اتسعت مفاهيم البشر عن العالم وتزايدت قوة الكهان بنفس المقدار . وأَلِف هؤلاء اللجوء إلى التعمية والتضليل لإحكام التسلط ، وتبجحوا بامتيازات متطاولة .

إن بعض المجتمعات لم تتخط قط هذه المرحلة . وتفسيراً لهذه الظاهرة تكفي العوامل التالية : المناخ ، العادات ، الميل الى الاستقلال ، كره التجديد ، الكسل المتأصل . إلا أن التقدم استمر بوجه العموم . واستقرت هذه الأقوام في الأراضي وأصبحت من الزراع .

٣ً – العصر الثالث هو عصر« تقدم الأقوام الزرّاع حتى اختراع الكتابة».

في منطقة خصيبة ومناخ ملائم تغل نفس الأرض اذا ُزرعت ، ما يلزم لغذاء عدد اكبر من الأشخاص مما لو استعملت كمرعى . لذلك ، « عندما كانت طبيعة الارض لا تجعل الزراعة شاقة جداً ، وعندما اكتُشفت وسيلة تسمح بأن ُتستعمل في الزراعة نفس الحيوانات التي كانت ُتستعمل للأسفار او للنقل ، وعندما طرأ بعض التحسن على أدوات الحراثة ، أصبحت الزراعة أوفر مصدر للعيش واحتلت المقام الأول في نشاط الأقوام ، وبلغ الجنس البشري طوره الثالث » .

ان للزراعة مزية فريدة . فهي تشد الإنسان الى الأرض المزروعة ، وتجعله يكف عن ترحاله و ُتثبته في مكان ما . وبذلك ُتسهل تشكُّل طبقات اجتماعية عدة • فلكل أرض ملاك يعيش من حاصلات عمله . بيد ان قواه لا تكفي لمتطلبات عمله . ولا بد له من رقيق مشترى وخدم مأجورين وأدوات متعددة . وتتشكل بالتالي زمر من العمال ، وتظهر الى حيز الوجود طبقة اجتماعية جديدة . وتبرز معها حوادث سيئة حتمية . فتعقُد الحياة الاجتماعية المتزايد يتطلب تشريعات أوسع وأدق . والرغبة في الحفاظ على التقدم الحاصل في مختلف الحِرَف تدفع الكبار الى تلقين الصغار ما اكتسبوا من تجربة . أخيراً أدّتْ حاجة العمال الى تمركز الأشياء اللازمة لعملهم ، وحاجة الزراع الى امتلاك الأسواق لتصريف محاصيلهم ، وحاجة السلطات العامة الى الإقامة في مكان ما ، نقول ان هذه الحاجات أدت الى تشكل الحواضر والى تمركز جزء من النشاط البشري في المدن . وفي هذه المراكز جلس الرؤساء والملوك الأوائل على عروشهم . فكان بعضهم حكيماً وانسانياً ، وبقي أغلبهم فظّ الجنان وأساء استعمال السلطان . ونجمت عن ذلك منازاعات وثورات وانبثقت عنه دساتير .

هذا وبقيت الحروب مستمرة ، لكن لم تعُدْ لها نفس النتائج .

ان الشعب الزراعي المقهور لا يبارح أرضه ، ويفضل العمل من اجل اسياده ، وان يدفع الجزية ويقبل العبودية . مما ادى الى نشوء طبقات جديدة : ذرية الحاكمين ، وذرية المضطهَدين ؛ نبلاء وراثيون وشعب محكوم عليه بالاعمال والتبعية والهوان دون ان يكون رقيقاً . اخيراً ، عبيد الارض المختلفين عن عبيد المنزل . وتتميز عبودية الفئة الاولى بأنها اقل اعتباطاً وتستطيع مجابهة الاسياد بالقانون » . هنا يكمن اصل جميع النظم الاقطاعية ، ولم تتخلص منها الا الشعوب التي لم تخضع قط .

طبعاً ، ان تقدم العلوم قد ازداد ، فتشكل علم الفلك البدائي . وفي الوقت نفسه ، تشكلت الرياضيات التي لا غنى عنها للعقود ، والهندسة اللازمة لقياس الحقول . ولكن ماذا يحل بهذا التقدم ان لم يحافِظ عليه شيء ؟ هذه الحاجة قد اسفرت عن اكتشاف الكتابة ، « الوسيلة الوحيدة لنقل الاحاديث وتثبيتها ولإيصال المعارف حالما تشرع بالتكاثر » . كانت الكتابة في البدء هيروغليفية ، غير مفهومة ووقفاً على الكهان . وقد ابتدع هؤلاء رواياتٍ مجازية حول الظاهرات الطبيعية الكبرى ، ولكن الاقوام الجاهلة فهمتها فهماً حَرْفياً . ورأت « بَشَراً وحيوانات ومسوخاً حيث اراد الكهان ان يُمثلوا ظاهرة فلكية ، او احدى وقائع تاريخ السنَة » ومع مر الايام ، فَقَدَ الكهنة انفسهم ما في مستنبطات سَلفِهم من محتوى ، وضلّلت بهم اساطيرهم الخاصة .

من اختراع الكتابة حتى تقسيم العلوم

٤ً — العصر الرابع هو عصر الدخول في التاريخ . انه عصر الخطوات الاولى في « تقدم الفكر البشري في اليونان » . وتمتد المرحلة حتى « تقسيم العلوم حوالي عهد الاسكندر » .

لقد تلقت اليونان من الشرق تراثاً واسعاً وفنوناً عديدة منظمة ومعارف علمية ومعتقدات دينية ، كما تلقت الكتابة الهجائية وهي وسيلة

عملية وشعبية . الا ان اليونان تختلف عن الشعوب الشرقية بصفة هامة . فالطبقة الكهنوتية في هـذا البلد لم تكن تحصر العـلم بيدها . انها لم تكن تهتم الا بالآلهـة ، الأمر الذي اتاح للفئات الاخرى الانصراف الى التفكير بحرية . علينا اذن ان لا نبحث في مجال آخر عن اصل تفوّق اليونان العلمي . « كانت العبقرية فيها قـادرة على ابداء كل قواها دون ان تخضع للتقيدات المتحذلقـة ، ولمنافقات المجمع الكهنوتي » . لقـد كان الجميع متمتعين بحق متكافىء في الحصول على المعرفة الحقة ، وكان بوسعهم السعي الى اكتشافها ليطلعوا الناس عليها بتمامها » .

لذلك لم تتأخر النتائج . فمـع فيثاغوروس ظهرت قيمة الأعداد في تعليـل الطبيعة ، ومع ديموقريطس ظهرت فكرة الجوهر الفرد والآلية ؛ بيد ان المفكرين اليونان الأوائل كانوا مفكرين تصوريين ومذهبيين . فبدلاً من الكلام بلغة صريحة ، « اساؤوا استعمال اللغة المتداولة ، متصرفين بمعنى الكلمات ، محيرين الفكر بالالتباسات التافهة » . وبـدلاً من استشارة التجربة ، ارادوا « إثبات النظريات قبل القيام بجمع الوقائع ، وبنـاء نظرة كونية قبل معرفة حتى مجرد الملاحظة » . لذلك فشلت مساعيهم مرات ومرات . وعبثاً حاول سقراط إنزال الفلسفة الى الارض ، فقد أعادها افلاطون الى السماء . « اننا ندهش ، اذ نقرأ هذه الحوارات ، ان تكون من وضع فيلسوف كتب على باب مـدرسته ان دخولها ممنوع على كل من لم يدرس الهندسة ، وأن من يُدلي بفرضيات فارغة جـداً وخفيفة جداً كان في الحقيقة مؤسس الفرقة التي أخضعت أسس التأكد من المعارف الانسانية للفحص الدقيق ، لاول مرة » .

مهما يكن من أمر ، فعلى الاقل بقيت من هذا العصر بعضُ النتائج الهامة : علوم رياضية منظمة ، وعلوم سياسية نشأت عن تنوع الدساتير اليونانية . وفي الوقت نفسه ، اتسعت الفنون الادبيـة والفنون الجميلة اتساعاً واسعاً .

من تقسيم العلوم حتى انحطاطها

٥ً – العصر الخـــامس هو عصر « تقدم العلوم منذ تقسيمها حتى انحطاطها » .

تبدأ هذه الفترة بظهور مفكر بارز : أرسطو . « لم يُحِط بجميع العــلوم فحسب ، بل ايضاً طبق الطريقة الفلسفية على البلاغة والشعر . وكان اول ما تصور وجوب توسيع هذه الطريقة بحيث تشمل كل ما في وسع العقل البشري بلوغـه » . وفي الوقت نفسه ، ابتدأ تقسيم النشاط العلمي ، فانفصلت الرياضيات عن الفلسفة ، وظهر الأخصائيون في الفلك والفيزياء . ولحسن الحظ ، كان العلماء الأوائل مقيمين في مدينـــة الاسكندريـــة ، هذه المدينة التي تملصت من استبداد رومـــا البربري والعسكري . وبرزت أسماء شهيرة : أرخميدس ، ديوفـان ، هيبارك . وتبلور عـــلم الطب . وتوضحت الفلسفة الأخلاقية عنـــد ابيقوروس والرواقيين .

بيد أن روما كانت تزيد من بسط حكمها على العـالم . وأخذت عن اليونان النماذج لآثارها الفنية ، واستقت من وحيهـــا الأدبي . لكنها لم تخلق سوى شيئين جديدين : عقيدة القانون ومعبد البانتيون Panthéon . هذا المعبد الوحيد الذي كانت تُعبد فيه كل الآلهة ، كان له أهميته . فقد أعد الأذهان لتصور ألوهية عليا تتحكم بالآلهة الأخرى ، ولإحلال إله واحد محل الآلهة المتعددة . ان أفلاطون قد تحسس هذا الإله ، كما آمنت به الديانة اليهودية . وكان ذلك كافيـاً لنشوء ديانة جديدة نتيجة للمقارنة وللانصهار بين هذين الرأيين . « لقد اتفقت عشرون فرقة دينية يهودية ومصرية على مهاجمة ديانة الامبراطورية ، ولكنهـــا كانت متنازعة فيما بينها ، بنفس العنف ، ثم ذابت اخيراً في ديانة يسوع . وعلى انقاضها بُني تاريخ ومعتقد وطقوس واخلاق ، والتفّ حول ذلك كله تدريجيـاً جميع مشاهدي الرؤى وأهل الكشف . فقد كان الجميع يؤمنون بمسيح

يرسله الله هدى للناس . انه المعتقد الاساسي عند كل فرقة تريد النهوض فوق بقايا الفرق القديمة . ولكنهم كانوا يتنازعون حول زمان ومكان ظهوره ، ويتنازعون حول اسمه . إلا أن اسم نبي ظهر ، فيما يقال ، في فلسطين أيام تيبيروس كسف جميع الاسماء الاخرى . وانضوى المتعصبون الجدد تحت لواء ابن مريم » .

كان هذا الدين ينتشر كلما ضعفت الامبراطورية الرومانية . وقد أشار انتصاره الى نهاية العلوم والفلسفة القديمتين ، فتوقفت الأذهان عن التثقف بها . بل أسوء . لقد ُفقد المكتسب ، ونشأت هذه الكارثة عن سبب مادي ، ونعني جهل الناس بالطباعة . « كان من السهل على الفئة الحاكمة ان تخفي الكتب التي تصدم أحكامها الاعتبارية أو تفضح افتراءاتها . وكانت غزوة بربرية واحدة قادرة في يوم واحد على أن تحرم بلاداً بأسرها من وسائل التعلم إلى الأبد » .

من انحطاط العلوم حتى بعثها

٦ً – العصر السادس هو عصر « انحطاط العلوم حتى بعثها إبان الغزوات الصليبية » . « في هذا العصر المشؤوم نرى الفكر الانساني ينحدر من عليائه انحداراً سريعاً ، ونرى الجهل يجر وراءه الشراسة هنا ، والقسوة المتفننة هنالك ، والفساد والغدر في كل مكان » .

ففي الغرب دمرت الغزوات الحضارة الرومانية الرائعة ، وقضت على فنونها وآدابها ورخائها . ثم اعتنق البرابرة ديانة الشعوب المغلوبة . ولم يحتفظوا باللغة اللاتينية التي استمر رجال الدين وحدهم في استعمالها ؛ وأدخلوا تنظيما إقطاعيا ُيسلم الشعوب لاضطهادٍ مثلث يقوم على الملوك والقادة العسكريين والقسوس . وغرقت السياسة في فوضى اقطاعية ، وصار كل نبيل يجر الحبل من طرفه ، واصبح التشريع همجياً وغير متماسك . واستُبقي الشعب في حالة الطاعة والعبودية بواسطة افتراءات رجال الدين . « ثمة رهبان كانوا يختلقون احياناً معجزات قديمة ، وأحياناً معجزات

جديدة ، ويغــذون الشعب الجاهل بالخرافات ، ويغررون به لسلبه . وثمة جهابذة كانوا يستعملون كل مخيلتهم لإغنــاء الاعتقاد الشعبي بسخافـات جديــدة وللمزايدة ، بوجه مــا ، على السخافات القديمــة . وثمة قسوس كانوا يدفعون الامراء الى حرق من يتجرأ على الشك في أحد معتقداتهم ، او على استشفاف اباطيلهم ، او على استنكار جرائمهم ، والى حرق من يبتعد لحظة عن الطاعة العمياء ، بل الى حرق اللاهوتيين أنفسهم اذا ساورهم حلم مخالف لحلم الرؤساء المقربين من الكنيسة » .

وفي الشرق كانت الامبراطورية أبطأ انحطاطاً ، ولم يأت البرابرة الا فيما بعد . ثم ظهر محمد وطاف العرب في العــالم . شعـلةٌ تألقت ثم انطفأت . ولكن العرب حملوا معهم على الأقل كتب ارسطو والشروحات ، والجبر والكيمياء . وكان ذلك كافياً لتنبيه اوروبا من غفلتها . ولكنه لم يَحُل دون رجوع العرب انفسهم الى غفوتهم .

من بعث العلوم حتى اختراع الطباعة

٧َ – العصر السابع ويمتد « من تقدم العلوم وإحيائها في الغرب حتى اختراع الطباعة » .

ثمة اسباب اربعة نبهت الفكر الانساني من غفوته . اولاً ، الاشمئزاز من تسلط القسوس ، واحتقار مسلكهم ، ونقصان الاحترام لشخصهم وبالتالي لدينهم . بعدئذ ، استمرار بعض العادات الفكرية في مــدارس الفقهاء . بعدئذ ايضاً ، تحرر الحواضر البلدية . فقد سعى الملــك الى التقرب منها لنيل تأييدها ضد النبلاء غير الانضباطيين . اخيراً ، الغزوات الصليبية ، انها وليدة التعصب . ولكنها جعلت المسهمين فيها يحتكون بالعالم الشرقي وحضارته وعلومه . كل هذه الاسباب شحذت الأذهان ، وطرحت المشكلات ، وبعثت حب التأمل .

هكذا ظهرت اختراعات في الفنون الآلية : طواحين هوائية ، أدوات لقياس الزمن ، معامل ورق ، البوصلة ، البارود . بيــد ان النشاط

الفكري تاه في حذاقات لاهوتية عسيرة . فكانوا يقرون بالايمان اولاً ، ويصرحون بأنه لا يقبل المس ، ثم يحاكمون انطلاقاً من ذلك .

« لم يكونوا يتبنون قضية ما لأنها حقة ، بل لأنها موجودة في أحد الكتب ، ولأنها مقبولة في أحد البلدان منذ أحد الأزمان ... وكانوا يُقبلون على دراسة الكتب اكثر من إقبالهم على دراسة الطبيعة ، ويفحصون آراء القدامى بدلاً من ظاهرات الكون » . لقد بقيت الطبائع فظة وأحياناً شرسة ، الا ان حسّ المثل الأعلى تجدد بعض الشيء ، واننا لنراه عند الشعراء الجوّالين ، والفرسان الظريفين الورعين .

من اختراع الطباعة
حتى طرح نير السلطات التقليدية

٨ً – العصر الثامن ويمتد « من اختراع الطباعة حتى طرح العلوم والفلسفة لنير السلطات التقليدية » .

ذكرنا في بداية هذا الكتاب ان كوندرسيه أظهر ثلاث وقائع قامت هنا بدور رئيسي ! اكتشاف الطباعة ، احتلال القسطنطينية من قِبل الأتراك ، اكتشاف العالم الجديد . ثمة شيء كان ميتاً ثم بُعث . انه فكر البحث الحر[1] .

لقد تجلّى ذلك في الأمور الدينية بواسطة اصلاحات لوثير . والحقيقة انها كانت عملاً محرراً من بعض الوجوه . « كان لوثير يعلن للشعوب المندهشة ان هذه المؤسسات البغيضة ليست من المسيحية في شيء ، بل هي شكل فاسد ومُخجل منها . وكيما يكون المرء مخلصاً لدين يسوع المسيح ، ينبغي له ان يبدأ برفض دين قسوسه » . بيد ان اصلاح لوثير لم يكن سوى نصف تحرر ، لانه كان يريد ايضاً تحديد البحث الحر . « لم يكن المصلحون مندفعين بروح تؤدي الى حرية الفكر الحقة . وكل

(١) راجع : « تاريخ الفكر الحر » تأليف ألبير بايه
سلسلة « زدني علماً » رقم ١٦ – منشورات عويدات .

ديانة لم تسمح في ارضها الا ببعض الآراء » .

وتجلى ذلـك ايضاً في كل مجالات النشاط الانساني ، فتشكلت عقيدة قانونية عن حقوق الأمم . وميزت العلوم الحديثة الأولى الغاية والطريقة الملائمتين لهـا . وحصلت ثورة رائعة في الفنون التشكيلية والادبية . طبعاً كانت هناك مقاومات ؛ وظلت التربية في أيدي القسوس في البلدان الكاثوليكية . وقد سعى هؤلاء جهدهم لغرس الأحكام الاعتبارية وابقائها في نفوس النشء . ولقيت الأفكار الجديـدة اضطهاداً رسمياً وخفياً ، وانتهى أشخاص امثال فانيني وميشيل سيرفيه وبرونو في المحرقـة . ان الفكر المتحرر لم يُصبح حُراً بعد . وما زال يتخبط في شباك الأحكام الإعتبارية الموروثة .

ظهور باكون وغاليله وديكارت

٩ً – تتميز نهاية العصر الثامن وبداية التاسع بظهور باكون وغاليله وديكارت . « لقد بين باكون الطريقة الحقيقية لدراسة الطبيعة ولاستعمال الملاحظة والتجربة والحساب لفهم أسرار هذه الطبيعة » . إن غاليله « اكتفى بالعلوم الرياضية والفيزيائية ، لذلك لم يتمكن من ان يطبع في الاذهان هذه الحركة المنتظرة » . فآلَ هذا الشرف « لديكارت ؛ الفيلسوف البارع الجريء » . وقد أخطأ خطأ فادحاً ، ولكنه وضع الانسانية في الطريق الصحيحة . « إن جرأة اخطائه بالذات افادت الجنس البشري » .

لقد أزفت ساعة التحرر النهائي .

إنه الوقت الذي توصل فيه « المؤلفون القانونيون الى معرفـة حقوق الانسان الحقة ، وان يستنتجوها من هذه الحقيقة الوحيدة القائلة إن الانسان كائن حساس قادر على تكوين محـاكمات وعلى اكتساب مفاهيم اخلاقية . ورأوا ان إبقاء هذه الحقوق يشكل الغاية الوحيدة من اجتماع البشر في مجتمعات سياسية ، وان الفن الاجتماعي ينبغي له ان يكون فنّ ضمان حفظ هذه الحقوق بمساواة تامة ، وعلى اوسع نطاق » . ولم يكن نشاط العلماء اقل من نشاط غيرهم . فقـد كدسوا الاكتشافات ،

وتقدمت العلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية والطبيعية تقدماً مّطرداً ، وأُدخلت التحسينات على الطرائق ، وأدرك العلماء ضرورة تجاهل ما لا يتمكن احد من معرفته ؛ كما شرع الاقتصاديون بتمييز معتقد رئيسي ، « معتقد جديد كان لا بدّ له من توجيه الضربة الى صرح الاحكام الاعتبارية المتزعزع : انه الاعتقاد بقابلية الاصلاح المطلق للجنس البشري . وقد كان تورغو وبرايس وبريستلي من أشهر الرسل الاولين لهذا المعتقد » ؛ أما الفنون فكان ازدهارها رائعاً ، وبلغت الفنون الجميلة كمالاً لا يُضاهى . وقدمت الفنون التقنية للجنس البشري رفاهية متزايدة .

ويشرع كوندورسيه بإطراء عظماء القرن الثامن عشر ، وإطراء الثورة الاميركية التي رفعت الغشاوة عن عيون العالم الغربي ، واطراء الثورة الفرنسية التي أقامت الجمهورية . ويقول : ان عبقرية ديكارت هي التي مدت « الاذهان بهذه الدفعة العامة » التي أدت الى الثورة . وقد ساعدت غباوة الحكام على الإسراع في سير الأحداث . وتكفلت القوى الشعبية بـ « تحطيم العوائق » ، ولكن الفلسفة هي التي « وجهت المبادىء » .

أخيراً ، يؤكد كوندورسيه ، بتفاؤل رائع ، ان تقدم الانسانية لن يتوقف أبداً . لا شك في ان هذا التقدم سيفنى بفناء الارض ، ولكن طيلة دوامها ، لا خشية من ردّة البربرية . ويتوقع كوندورسيه ان تسير المجتمعات سيراً عاماً نحو المساواة : مساواة الامم والعروق البشرية ، وسيُسارع في تحقيق هذه المساواة انقاذُ المستعمرات من القسوس والعبودية ، وبأن يُرسل الى آسيا وأفريقيا « مواطنون ينشرون فيها مبادىء الحرية وأنموذجها » . ومساواة الافراد في كل مجتمع ، مع العلم بأن تقسيم التركات سيسوي الثروات . كما ان تنظيم التأمين الاجتماعي سيؤمن للجميع شيخوخة محترمة . هذا وسيتحسن التعليم وستنتشر العلوم في كل مكان محققة توحيد الأذهان . وما ان تُقطع هذه الخطوات ، حتى تُقدم الانسانية أعظم انتاجية . لا شك في ان البشر لن يعرفوا

كل الأشياء ولكن علمهم سيزداد على الاقل ، وستتحسن معرفتهم وتصبح اكثر تصنيفاً ومنهاجية وتنوعاً . وستستفيد من ذلك جميع فروع النشاط البشري : الفنون ، الاخلاق ، التعليم ... وستمتد حياة الانسان بفضل تقدم العناية الصحية والطب . بل يمكننا الامل بزيادة نمو الملكات العقلية والاخلاقية عند الانسان . « كل الاخطاء السياسية والاخلاقية أساسها أخطاء فلسفية هي نفسها مرتبطة بأخطاء فيزيائية . ليس من مذهب ديني ولا هذيان خارق إلا ودعامته الجهل بقوانين الطبيعة » .

٤ – الخلاصة

روح الشرائع ، العقد الاجتماعي ، لوحة تاريخية لتقدم الفكر البشري .. يا لها من مؤلفات ! يا لها من دلائل !

ليس صحيحاً ان السيادة صادرة عن الإله ، وان الملك راعٍ اصطفته العناية الربانية لقيادة الرعية ، وانه مسؤول أمام هذه العناية وحدها عن أخطائه وجرائمه .

القانون لا ينطوي على شيء خارق . إنه من وضع الانسان وقابل للإلغاء . انه صالح في مفهوم معين للدولة وفي بعض الأحوال ، وسيء في مفهوم آخر للدولة وفي أحوال أخرى .

الحكومة لا تنطوي على شيء مقدس . انها هيئة من الخدم تصطفيها الأمة صاحبة السيادة وفي سبيل مصلحتها . فاذا نهضت بمهمتها جيداً وجب الإبقاء عليها ، وإلا وجب صرفها واستبدالها بأخرى . واذا تمسكت بوضعها وأرادت التحدث كما لو كانت صاحبة السيادة ، فلا بد من بادرة الطرد بالقوة .

العصر الذهبي لم يتحقق في الأيام الخالية ، بل هو في انتظار الانسان

في المستقبل . ان القوانين الصالحة القائمة على احـترام حقوق الفرد والمعدة لتنمية المعارف ، ستسير بالانسانية ، لا محالة ، نحو سعادة فكرية اخلاقية اجتماعية اعلى من الاحلام التي تنسجها مخيلتنا .

تلك هي الأفكار التي أعدها وهيأها القرن الثامن عشر .

القِسْمُ الثالث

تيارات الفكر الفرنسي
من مطلع القرن التاسع عشر
حتى العصر الحديث

مقدمة القسم الثالث

نحن في عام ١٨١٥ .

لقد مرت الثورة بفرنسا ، وتتالت عليها حكومة القنصلية فالإمبراطورية . وطاف نابليون بجيوشه المظفرة في ارجاء اوروبا ، ودفع جميع قوى الحضارة الى الاعتصاب ضده . وقُهر مرتين . ثم دخل الحلفاء باريس وقرروا مصير اوروبا في فيينا . وفي أعقابهم عاد الى فرنسا المهاجرون ، ورجال الكهنوت الذين لم يؤدوا اليمين في عهد الثورة ، والملك المصاب بالنقرس .

العمل يجري على اعادة البناء والتنظيم . لكن كيف يعاد بناء فرنسا مادياً دون إعادة تنظيمها معنوياً ؟ لعل الفوضى السياسية وليدة الفوضى الفكرية .. على كل ، انها تعبير عنها . ولا بد للعهد الجديد من فلسفة تُقدم الأسس اللازمة لإعادة التنظيم والبناء . ان معظم الفلاسفة الفرنسيين سيفكرون اعتباراً من هذا التاريخ مدفوعين بهذه الفكرة المتسلطة ، الشعورية او اللاشعورية . لا شك في ان الحقيقة ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، لا تزال تحتل مقاماً في تفكيرهم . ولكن الرغبة في وضع مذهب يُروض الأفراد على خدمة الحياة الاجتماعية ، كانت تمثل المقام الاول . وكانت تملي عليهم الاحقاد ، وتوحي اليهم بالفرضيات ، وتعميهم عن رؤية المخالفات المنطقية .

اولاً ، كان اكره ما يكره الفلاسفة الفرنسيون آنذاك هـو فكر القرن الثامن عشر . لعل آراء فلاسفة هذا القرن لم تكن السبب الوحيد الذي أدى الى اندلاع الثورة ؛ فالشعب كان قليل المطالعة ، شديد الجهل . وكان اهتمامه ، كالعادة ، منصرفاً الى كل شيء الا الفلسفة لكن ثمة واقعة كبرى : لقد كان التأسيسيون والإتفاقيون متشربين بفلسفة الموسوعيين وبفلسفة روسو . وباسم هـذه الفلسفة أعلنوا حقوق الانسان والمواطن . وبإسمها أقاموا عبـادة **الكائن الأسمى والاله – العقل** ؛ ومتأثرين بمونتسكيو وروسو ، حرّروا الدساتير المتتالية التي فشلت تباعاً .

لكنهم ، عام ١٨١٥ ، تذكروا خاصة ما نشأ عن الثورة من عذاب وآلام . فلم تعد الثورة آنذاك فكرة عظيمة حية . ولم تكن بعد قد أصبحت ، كما بالنسبة الينا ، فكرة عظيمة أفشلها الجمود الاجتماعي جزئياً . لقد كانت ذكرى أشياء رهيبة : المقصلة ، الحروب الأهلية والخارجية ، الهجرات ، الغزوات ، المصادرات ، الإرهاب الدائم ، اخيراً الهزيمة والفوضى . كانت فرنسا اذن مثخنة بالجراح ، منهوكة القوى ، تريد وضع حد للمغامرات ، تريد « إنهاء المرحلة الثورية » . لذلك بجميع رؤوسها المفكرة ، استنكرت الآراء التي استوحى منها الثوريون . كان الجميع متفاهمين على ذلك . فشخص مثل أوغست كونت كان يتفوه بنفس أقوال جوزف دي ميستر وفيكتور كوزان ؛ ثمة شيء يجب أن يزول : الارادة الهدامة التي راودت فكر القرن الثامن عشر دون انقطاع . واذا كان فكر البحث الحر هو الذي يهدم كل شيء ، فلا بد من إعادة تكبيله بالأغلال .

لئن كان الفلاسفة متفقين آنذاك حول هذه النقطة ، فقد كانوا مختلفين حول النقاط الأخرى .

لاحظ بعضهم ان السلف كانوا يحيون حياة حسنة لأنهم كانوا على وفاق

فيما بينهم . ذلك أنهم كانوا يؤمنون ببعض المعتقدات التقليديـة : صحة الديانة الكاثوليكية مع ما تقتضيه من عبادة ؛ صحة الأخـلاق المسيحية التي تمثل الحياة كاختبار ، وتدعو المؤمنين الى عـدم نشدان السعادة الا في حياة أخرى ؛ صحة نظرية الحق الإلهي التي تجعل الملك ممثل الله في الأرض ، ولا يمكن عصيانـه دون انتهاك المقدسات ؛ الأمر الذي نجم عنه ما يلي : لبعث فرنسا ، لا بد للفرنسيين من عقد الصلة مجدداً مع معتقداتهم التقليدية ، ولا بد لهم من العودة الى التفكير والكلام والتصرف على غرار أجدادهم ! لذلك نرى إحدى المدارس تفتش في جعبة الفلسفة عن كل ما من شأنه تشويـه النظرة العلمية الى العالم والتقدم . ونرى ممثليها يجعلون من المصلحة الأخلاقية والاجتماعية مركز براهينهم . ونراهم يعودون الى الموضوعـات التي طرحها سابقاً مفكرون أمثال مونتاني وباسكال . ولئن كانت المحاكمة هي هي ، فان الغاية المتوخاة كانت أبعد عن التجرد وأقرب الى السياسة .

هكذا أُرسيت دعائم النظرة اللاهوتية الموالية لروما .

وثمة آخرون لم يقبلوا بمثل هذه الحلول الجذرية . فما حصل قـد حصل . وبالتالي ، لا أحد يستطيع ان يعيد الأذهـان التي عرفت الموسوعة وعاشت الثورة ، الى ما كانت عليه قبلها . ولكن مهما يكن رأي فلاسفة القرن الثامن عشر في المعتقدات التي حاربوها ، فان هذه المعتقدات تشتمل على قضايا لم تتهدم . ان للانسان عقلاً فطريـاً وطبيعياً يكتنه بالحدس بعض الحقائق الخالدة . هـذه الحقائق هي : مبادىء الحق ، مبادىء الجمال ، مبادىء الخير . فاذا ما استخلصنا قوانينها حصلنا على فلسفة قائمة على بديهيات تفرض ذاتهـا على الجميع وتُوفق الأذهان ، وحصلنا ايضاً على مبادىء سياسية تقوم على أسس أخلاقية لا جـدال فيها . انها نظرة أساسية لدى المدرسة الروحانية ، وقـد أصبحت نظرة السياسة العقائدية .

وثمة آخرون أيضاً – وأبرزهم أوغست كونت – عارضوا نظرة الموالين لروما ونظرة الروحانيين. فاذا طلبنا الى الناس اليوم ان ينشدوا الخلاص بواسطة المعتقدات السالفة، فمعنى ذلك ان نقترح عليهم الايمان بقصص الجنيات لإعادة تنظيم شؤونهم. امـا التحدث اليهم عن الحقائق الخالدة فمعناه التفوه بكلمات جوفاء، وعدم قول أي شيء في النهاية. ثمة طريقة واحدة أثبتت قيمتها في العالم الانساني: الطريقة العلمية. ينبغي للانسانية ان لا تعول إلا عليها وعليها تستطيع ان تعوّل. فليُدرك المفكرون إذن قوة هذه الطريقة، وليطبقوها على العلم الواجب ايجاده، على علم المجتمعات، بذلك يصنعون الأداة التي لا غنى عنها للنهوض بالعالم الانساني المتزعزع. وإن المعرفة العلمية بالحياة الاجتماعية ستسمح بتنظيم هذه الحياة لخير الجميع. ربما كانت هناك وسيلة موقتة خارج نطاق هذه المعرفة، ولكن ليس من خلاص.

تلك هي التيارات الفكرية الكبرى الثلاث التي ظهرت في هاتيك الآونة الحرجة من تاريخ فرنسا. ان الفكر الناقد، فزعاً من تهديماته ووجلاً من تخريباته، قد ارتد على ذاته – شأنه في ذلك شأن «الساحر التلميذ» يتحرك ليوقف فعل المكنسة السحرية – ووضع فرضية عملية اجتماعية تتحكم بكل تصرفاته: على المذهب الفلسفي ان يقدم الوسيلة للخروج من الفوضى الثورية. كل مذهب يعجز عن ذلك يُعتبر بالتالي غير مقبول. الفيلسوف الذي ينطلق من هذا المبدأ يمكنه ان يكون مستريح البال مطمئن الخاطر. فالمنطق الفلسفي قد صقل الكثير والكثير من الأسلحة، بحيث انه واجد بينها دائماً اسلحة كافية للاستعمال الذي يريد.

الفصل الأول

اقتراحات المدرسة التقليدية

مدخل

منذ أوائل القرن التاسع عشر ، تجلى الفكر التقليدي الموالي لروما في آثار تستحق الذكر والاعتبار .

ومن هذه الآثار **عبقرية الديانة المسيحية** لشاتوبريان . كتب يقول : « ان فولتير ، في مهاجمته الديانة المسيحية ، كان على علم بالسريرة البشرية ، لدرجة دفعته الى تلقف الرأي المسمى رأي المجتمع . لذلك استخدم كل براعة ممكنة كي يجعل من الزندقة لوناً من ألوان الأدب واللطف . ونجح في ذلك بجعله الدين ، سخرية في عين العابثين » . ولمسح هذا التهكم وطمس معالمه ، وضع شاتوبريان كتابه المذكور . وقد أراد ان يثبت فيه بأن « الديانة المسيحية هي ، من بين جميع الديانات التي وجدت في يوم من الأيام ، الديانة الأكثر شاعرية ، الاكثر انسانية ، الاكثر ملاءمة للحرية والفنون والآداب ؛ وأن العالم الحديث مدين لها بكل شيء ، من الزراعة حتى العلوم التجريدية ، من الملاجىء التي

بنيت لإيواء البؤساء الى المعابد التي شيدها ميكل آنج وزينها رافائيل » . « لا شيء اقرب الى الله من أخلاقهـــا ، لا شيء ألطف وأعظم من معتقداتها ، ومن مذهبها وعباداتها » . ان الهدف الصريح الذي يتوخاه الكتاب هو إذن جعل الورع الكاثوليكي من آداب الظرافة والأنس .

أما مؤلفات ج . دي ميستر فليست اقل دلالة . كان الفيلسوف باكون معبود القرن الثامن عشر ، وقد فكر فيـه دي ميستر ، وتوجه اليه باللوم الجائر المهين القاسي . ورفع الموسوعيون العقل الى مقـــام الألوهية . وقد عاد دي ميستر الى مقاضاته . وبيّن في كتابه **أمسيات سان بطرسبرغ** أن العقل عاجز اذا لم يلتمس مبادئه في الإيمان . وكال المديح للبابوية وبـــيّن ، فيما يزعم ، انها كانت المنظّمة الكبرى للتاريخ الحديث . ودعـا الأذهان الى الارتباط بالمعتقدات التقليدية – هـــذه المعتقدات التي ادّعت الثورة تهديمها – واعتبارهــا حقة والتمسك بها . « فليقل الناس وليكتبوا مـا طاب لهم . ان اجدادنا ألقوا المراسي ، فلنتمسك بها ولا نرهبنّ أهل الرؤى والزنادقة » .

وهـــل يقول الفيكونت دي بونال الا الشيء نفسه ، ولكن مسبغاً عليه أسلوب المحافل الأدبية ؟

كان بوسعنا ان نلتمس في احد هذه المؤلفات الفكر التقليدي بكليته . ولكن بدا لنا من الافضل ان نأخذ تعبيره من بحث كبير وضعه لامنيه حول **اللامبالاة في حقل الدين** . واصطفاء كهذا لا يخلو من المحاذير ، لأن لامنيه تخاصم مع الكنيسة في النهاية . الا ان كتابه الذي ظهر جزؤه الأول عام ١٨١٧ والأجزاء الاربعة الاخرى في الاعوام التالية ، نقول ان هذا الكتاب يُعتبر مع ذلك افضل من جميع الكتب الاخرى التابعة لنفس المدرسة ، وقد كان ذا تأثير واسع .

١ - لامنيه

أعلن لامنيه ان فرنسا والانسانية كانتا تحييان حياة متوازنة وطبيعية في القرون الوسطى . ذلك ان الغربيين كانوا متحدين بالمعتقدات ؛ وكانوا جميعاً يؤمنون بالله وبالوحي الديني المنزّل ، ويعتبرون النفس خالدة . وكانوا جميعاً يلتزمون بطاعة نفس الواجبات ، ويتفقون حول قدسية الكنيسة الكاثوليكية وسلطانها . فنشأ عن ذلك تواصل روحي عجيب ، ونظام مجتمعي كامل .

مصدر الداء

على ان هذا الازدهار الرائع في الحياة الانسانية قد توقف . وانحدرت الانسانية « متردّية باستمرار ، في هاوية مجهولة القرار » . لماذا ؟ ان لامنيه يجيب بشجاعة : ان إدخال فكر البحث الحر هو الذي أفسد البشر . « بدلاً من مبدأ المرجع الحجة ، الأساس الذى لا غنى عنه للايمان الديني والاجتماعي ، أُخذ بمبدأ البحث الحر ، أي وُضع العقل البشري محل العقل الرباني ، او الانسان محل الإله » . وأول الجناة في هذا الميدان هو لوثير ، وثانيهما ديكارت .

ان انعتاق النقد الحر في العالم ولّد ، في الحقيقة ، ثلاث آفات : **منهب المارقين ، منهب المؤلهة ، الالحاد** . وقد جرّت هذه الآفات وراءها الفوضى الفكرية ، والفوضى الاجتماعية ، وهما داءان متلازمان . وستسير بالجنس البشري الى الهلاك اذا لم تصدر عنه ردة فعل .

فما السبيل إلى الشفاء من هذا الداء ؟

السبيل الى شفاء المجتمع

ان لامنيه مندهش مما يعتبره حقيقة راسخة . للعناية بالمجتمع ، يجب لا نسعى الى تبديل دعائمه باسم **مبادىء اصطناعية** . فالمجتمع ينمو كالشجرة . ويجب ان نعتني به كما نعتني بشجرة مريضة . « من حماقات عصرنا الخطرة تصوُّرهُ ان الدولة او المجتمع يُبنى بين عشية وضحاها كما

يُبنى أحد المصانع . المجتمعات لا تُبنى أبداً . ان الطبيعة والزمان يبنيانهـــا باتفاق وانسجام . لهذا السبب ، يصعب بناء المجتمعات اذا هدمها الانسان » . فلئن عـــاش أحد المجتمعات سابقـــاً بفضل بعض المعتقدات التقليدية ، فلا يمكن انقاذه باعطائه معتقدات جديدة مختلفة ، بل باحياء هذه المعتقدات السالفة التي كان مديناً لها بتماسكه وسلامته . فاذا نجحنا في هذه المهمة بُعث هذا المجتمع ، والا فـانه ينحل . وفيما بعد فقط ، ربما خرج من أنقاضه مجتمع جديد .

المجتمع الفرنسي – طرح المشكلة

ويتساءل لامنيه قائلاً : علامَ قـــام المجتمع الفرنسي في الماضي ؟ الرد واضح . كان سبب وحدة هذا المجتمع وقوته ثقـــة جميع افراده بسلطان الكنيسة وما كانت تبشر به من اخلاق وتؤيد من سياسة . هذه الثقة هي التي يجب احياؤها في فرنسا التي تسير نحو الموت لانها فقدتها . وفي ذلك يكمن الدواء الوحيد . « لا راحة للعقل إلا حينما **يتأكد** من امتلاك الحقيقة ، ولا راحة للشعوب إلا حينما **تتأكد** من الامتثال للنظام . ولم يحلّ بالمجتمع مثل هذا الاضطراب ، ولم يصبه مثل هذا البلاء ، الا لان كل شيء صار **محط الشك** : الديانة ، الاخلاق ، القوانين ، السلطة . ومصدر الشك ان الاذهان لم تعد تعترف **بسلطة** تملك حق الامر ، فأضحى الناس فريسة الآراء . كل فرد لا يريد ان يصدق **إلا ذاته** ، وبالتالي ، لا يريد الامتثال **إلا لذاته** .

أعيدوا المرجع الحجة ، يبعث النظام بتمامه .

هذا المرجع الحجة ، هذه السلطة التي يجب اعـادة الثقة بها ليست سلطة غـير معيّنة . لن تشفى فرنسا الا إذا عادت الى الايمان بنفس السلطة التي آمنت بهـــا سابقاً . » الديانة الوحيدة التي تستطيع انقاذنا ليست هـــذه الديانة الغامضة التي يمتدحها بعض الحالمـــين ، بل الديانة الكاثوليكية التي يغدو الدين المسيحي خارج نطاقها مجرد اسم . ما المسألة ؟

المسألة هي إعـــادة تكوين المجتمع السياسي بواسطة المجتمع الديني الذي يقوم على وحدة الأذهـان بالامتثال لنفس السلطان » . الهدف واضح ، وبالنسبة اليه تتوجه فلسفة لامنيه كلها .

فحص الاتجاهات الثلاثة في ذاتها

فلنفحص أولاً مع لامنيه الاتجاهات الثلاثة التالية : الإلحاد ، مذهب المؤلهة ، مذهب المارقين (الهرطقة) . إنها جميعاً سيئة اجتماعياً .

الالحــــاد

المجتمع بحاجة الى اخلاق . ولكن الإلحاد يجعل تبرير العمل الأخلاقي مستحيلاً : فالأخلاق هي الامتثال للواجب العسير . انها تضحية بالفرد على مذبح الجمـاعة . فكيف يُقنع الملحدُ الفرد بأن عليه ان يرغب في أداء واجبه ، وان يقبل بالتضحية ؟ أيؤكد له بأن مصلحته الخاصة هي في القيام بما هو شاق ومؤلم بالنسبة اليه ؟ ولكن الصعوبة هي في إقامة الدليل على ذلك . واذا لم يجد الملحد مصلحته في هذه الطريق ، فأين اذن سيكتشف الدعامة العقلانية المسوّغة لأخلاقه ؟ « أيهـا الفلاسفة ! يا مَن تُشيدون بالعقل البشري بكل كبرياء في جملكم الطنانة ! لا بـدّ انكم تعوّلون على سخافته بشكل غريب . فيالها من أقوال تتفوهون بها !

لا يحق لأحـــد ان يُصدر اليك الأوامر : لذلك ، اعترف بسيد عليك !

مشيئتك هي قاعدتك الوحيدة : لذلك ، امتثل للقوانين التي تعاكس كل مشيئاتك !

واجبك الوحيد ان تجعل نفسك سعيداً في الحيــاة الدنيا بأي وسيلة كانت : لذلك تخلَّ عن كل مصالحك ، واخنق نداء الرغبة وحتى نداء الحاجة . كن صالحـاً على حسابك . اخضع نفسك دون تأفف لأصعب أنواع الحرمان والعوز والعمل والألم والجوع !

عليك ان لا تأمل بشيء بعد هذه الحيـــاة : لذلك تصرف كما لو

كنت في انتظار حياة ثانية . إحترم النظام القائم ضدك احتراماً ورعاً .
كن ضحيتنا بطوعك واختيارك وسنقابلك بالازدراء العميق !

أيها الفلاسفة ! اشكروا مخترع المشنقة ، فهو وحـــده قد اكتشف أساس أخلاقكم وجزاءها » . كي نتمكن من ان نثبت للناس بأنهم على خطأ اذا لم يتصرفوا تصرفاً أخلاقياً ، نقول كي نتمكن من ذلك لا بدّ لنا من ان نعرض عليهم « سعادة أبدية ، او شقاء أبدياً » .

مذهب المؤلهة

المجتمع بحاجة الى التماسك والوحدة . ولكن مذهب المؤلهة لا يمـــلي اي معتقد كفيل بتحقيق الانسجام في النفوس . فعـــدد الآراء بعدد المؤلهين . الله ؟ بعضهم يفهمه بطريقة ، وبعضهم بطريقة اخرى . خلود النفس ؟ بعضهم يؤمن به ، وبعضهم ينكره . الحرية الانسانية ؟ هؤلاء يؤمنون بها ، وأولئك ينكرونها . الثواب والعقاب في الآخرة ؟ بعضهم يعتقد أنهما أبديان ، وبعضهم يعتقد انهما موقتان ، لا يوجد مذهب مشترك ولا تفاهم متبادل . مذهب المؤلهـــة لا يعبر عن معتقد ولا يدل على سلطان . ان فولتير يميل الى جهة وروسو الى جهة اخرى .

مذهب المارقين

اما مذهب المارقين فالجميع يرون انه يفرق الاذهان ، ويدفع الناس الى الاقتتال ويمزق الشمل .

حيثما تحل هذه المذاهب الثلاثة ، تُهدد المجتمع بالموت . ولكن لماذا تحل بالمجتمع ؟

للملحدين والمؤلهين والمارقين حججهم . فما قيمتها ؟

نقد حجج الملحدين

لا يملك الملحد سوى حجة واحدة . انه يقول : لا استطيع ان افقـه شيئاً من مفهوم الإله ، ولا كيف هو موجود ، ولا كيف خلق الكون ، ولا كيف يوجد الشر في العالم . ويستخلص من ذلك ان الله

غير موجود . ولكن هل حقاً ان الملحد لا يؤمن الا بالأمور التي يدرك ما « كيفها » . انه يرضى ببعض المعتقدات . ألا تقوم هذه المعتقدات الا على مفاهيم في متناول ادراكه ؟ هل يحيط بعلمها احاطة تامة ؟ ان لامنيه يسأل قائلا : « بمَ يؤمن هؤلاء الملحدون ؟ أيؤمنون بالجاذبية ؟ نعم ولا شك . انهم يدركون اذن ان الاجسام تؤثر في بعضها بعضاً عن بعد تَخلل الفراغ ؟ فليفسروا لنا اذن هذه الطريقة في التأثير ! أيؤمنون بانتقال الحركة ؟ نعم أيضاً . فليبينوا لنا اذن ما هي القوة وكيف تنتقل ! هل هي شيء مادي ؟ هل يفهمونه ؟ فاذا كانت جزءاً مادياً ينتقل من جسم الى آخر فسنضطر الى البحث عن علة هذا الانتقال ، او عن قوة جديدة تُعَيِّنه ، وهكذا الى ما لا نهاية . واذا لم تكن شيئاً مادياً ، فكيف يتسنى لما ليس بالمادي ان يؤثر في المادة ويُوَلِّد فيها تبديلات محسوسة كالحركة ؟ أيؤمنون بالمادة نفسها ؟ أيؤمنون بالفكر ؟ أيؤمنون بالحياة ؟ لا بد لهم من الايمان بذلك . ان الطبيعة تفرض عليهم هذه المعتقدات وألف معتقد آخر . لا بدّ لهم من الايمان بذلك ، رغم العجز المطلق عن تصور ماهية المادة والفكر والحياة ؛ إذْ لا شيء اكثر استغلاقاً من وجودها . إنهم لا يعرفون اي شيء تمام المعرفة ، ولا يتكون علمهم الا من أشلاء ممزقة » . حقاً ان الملحدين لا يدركون علّة المادة والحركة ، ولا يدركون طبيعتها ، ولكن ذلك لا يمنعهم من الإيمان بوجودها . فلماذا يرفضون اذن الإيمان بوجود الله ، بحجة عدم فهمه ؟ « يا لهم من حمقى ! فليبينوا لي ما حبة الرمل ، أبَيِّنْ لهم ما الله ! » .

نقد حجج المؤلهين

أما مذهب المؤلهة — على طريقة روسو — فليس اكثر إرضاء . إنه لا يقدم للإنسان عقيدة ولا عبادة ولا أخلاقا . — عقيدة ؟ هل يوجد مؤله واحد يستطيع ان يثبت بعقله وحده ان طريقة معينة في إدراك

الإله والخلود والواجب هي الطريقة الصالحة ، والوحيدة الصالحة ؟ — عبادة ؟ ان حركات العبادة الدينية لا تعود في فلسفة كهذه سوى «طقوس عقيمة » والأفضل الاستغناء عنها . — أخلاقاً ؟ في مذهب المؤلهة تقتصر كل أخلاق على العبارة الوحيدة التالية : « فليؤمن كل فرد بوجدانه الخاص ! » فكأن الوجدانات البشرية على اتفاق ! ولكنها ، بالعكس، متحولة ومتباينة للغاية . أخيراً ، ان مذهب المؤلهة « إلحاد متنكر ».

نقد حجج المارقين

أما مذهب المارقين فيظهره لامنيه كأنموذج للتناقض ، كيف ؟ ثمة انسان يؤمن بأن وحياً خارقاً تنزل من السماء على الأرض ، وهذا الانسان ذاته يعتقد بعدئذ ان له الحق في نبذ بعض المعتقدات التي أعلنتها الكنيسة ! الا يعني ذلك ان نفترض ان نفس الإله الذي تجلى للناس ، تجلى بعدئذ عن الوحي المنزّل وأسلمه لمصيره المنكود ؟ الا يعني ذلك ان نفترض انه ترك الكنيسة دون حماية ، وانه تخلى عن هدايتها بنوره وان يُبقي فيها حديث الحقيقة خالصاً كاملاً . « ان القول بإمكان إنكار قسم من الوحي المنزّل أسخف بكثير من القول بامكان إنكار الوحي كله » .

وعليه ، ان الإلحاد ومذهب المؤلهة ومذهب المارقين ، مذاهب سيئة بنتائجها ، هدامة بمبادئها ؛ ولا سيا بالفرضية التي يستوحي منها التأمل المؤدي اليها . هذه الفرضية ، صريحة كانت ام مبطنة ، يعبّر عنها كما يلي : **في ميدان العلم ، لن أصدق الا عقلي . وفي ميدان السلوك ، لن أصدق الا وجداني الخاص** . انها في شكلها النظري ، فرضية ديكارت؛ وفي شكلها العملي ، فرضية روسو ؛ وفي كلا الشكلين يجب سحق رأس الأفعى ، لأن الذين وضعوا أمثال هذه الفرضيات هم الذين أطلقوا العنان لفكر البحث الحر في كل شيء ، وولّدوا الداء الذي يشكو منه الفكر البشري والمجتمع .

نقد وسائل المعرفة

والحقيقة ان من يُقر بامثال هذه المبادىء ويزعم انـه لا ينطلق الا منها، مصيره التشكك الحتمي. فعلام نرسي المعتقدات النظرية والعملية التي نبحث عنها؟ يجيب لامنيه قائلاً: « ان الوسائل الوحيدة للمعرفة والتي يجدها كل منا في ذاته، هي الحواس والشعور والمحاكمة ». فإلى اي وسيلة نركن؟

أنركن الى الحواس؟

ولكنها تشهد زوراً وبهتاناً. « أي شيء مؤكد يأتينا عن حواسنا بخصوص ذاتنا وبخصوص الكائنات الأخرى؟ ماذا نستطيع ان نؤكد بناء على شهادتها؟ اول درس نتلقاه منها الاحتراس منهـا. كل حاسة بمفردها تُضللنا بالأوهـام الباطلة، وهي جميعـاً تدين بعضها بالافتراء المتبادل ».

أم نركن الى شعورنا ببعض الحقائق البديهية؟

ولكنه متبدل متقلب للغاية. « بكم طريقة مختلفة تؤثر الفكرة نفسها في الناس، وأحياناً في الشخص ذاته في اوقـات مختلفة؟ ان الشعور بالصواب والخطـأ، بالخير والشر، يتحول بتحول الظروف والمصالح والأهواء. لا شيء يبدو لنا اليوم في منتهى البداهة الا وفي وسعنا ان نمني النفس بأن نراه غداً غامضاً او غير صحيح ».

أم نركن الى المحاكمة؟

ولكن مونتاني وباسكال رأيا أنها أداة مطواعة تميل الى كل اتجـاه. بمكننا ان نثبت بواسطتها كل ما نريد اثباته، وان ندحض كل ما نريد دحضه. « أي حقيقة تركتها المحاكمة حقيقة سليمة؟ أي شيء لا يُؤَكَّد ولا يُنكَر بواسطتها؟ انها تفيد كل القضايا وتخون كل القضايا على حد سواء. وبالتناوب، تمنح السلطة وتحجبها عن كل الآراء.

كيف تتكون الحقائق الراسخة ؟

إذا ما تُرك الإنسان لعقله وحده ، فهو مضطر الى ملاحظة ما يلي : إنه لا يعرف بواسطة العقل ولا يمكنه ان يعرف أي شيء مؤكد . ومع ذلك ، لا يظل احد في الشك . فثمة لحظة يتوقف فيهـا كل فرد عن الشك . « على الرغم منـا تتشكل في إدراكنا مجموعـة من الحقائـق لا يتطرق اليها الشك » .

فما الذي يُطمئن اذن من يُسلّم بقضية مـا ؟ ان لامنيه يجيب كعالم نفساني . فالذي يُقنعنا في مثل هذه الحالة هو ، في الحقيقة ، اتفاق جميع الناس على القضية التي تستهوينا . « القبول العام هو بالنسبة الينا خاتم الحقيقة ، ولا خاتم سواه » . ان ما يقنعني بأن قضية مـا ذات قيمة علمية ، هو ما يتحقق حولها من إجماع . « هل العلم سوى مجموعة من الأفكار والوقائع المتفق عليها ؟ ان ما لا يحمل هذا الطابع ، ويبقى موضع أخذ ورد بين الشهود والحكام يُعتبر بالتـالي من الآراء غير المؤكدة » . وان ما يقنعني بأن قضية ما ذات قيمة اخلاقية ، هو ايضاً إجماع الآراء حولها . « نحكم على ما هو خير او شر ، حلال او حرام ، مضر او نافع ، بموجب **نفس القاعدة** ، وذلك دون اي اطّلاع سابق ، وبحركة عفوية عامة لا تُردّ » .

من الوجهة السيكولوجية الى الوجهة المنطقية

وها هوذا لامنيه ينتقـــل من الوجهة السيكولوجية الى الوجهـة المنطقية . ان قبول ما يصدقه جميع الناس هو حركة منطقية . وعمل العكس معناه القيام بحركة جنونية . فما يبدو حقيقة لعقل الانسانية العام أليس أقرب الى الحقيقة مما يبدو حقيقة لعقل الفرد الضعيف ؟ ان هذه النقطة تبلغ من البداهة مبلغاً يدفعنا الى ان نُقر بها جميعاً اقراراً ضمنياً . واذا ما تصرف المرء وفكر خلافاً للعقل العـــام ، الا يُعتبر في نظرنا مجنوناً ؟ « يكمن الجنون في تفضيل المرء عقله الخاص ، عقله الفردي ،

على الاعتبار العام او الرأي المشترك »..

واذا كان أحدهم لا يثق الا بـــذاته افلا نحكم جميعاً بأنه يستخدم طريقة سخيفة ؟ « الا يُعتبر تجنب الذات والاحتراس من العقل الشخصي، رأس الحكمة في ما نُطلق من احكام وما ننهج من مسلك ؟ »

إزاء « بـــلادة الكبرياء المتصلبة او عنادها الأحمـــق » الا تَعرض للساننا كلمة ؟ الا نقول جميعاً بمرارة وازدراء : « هوذا شخص لا يريد ان يصدق الا نفسه ؟ »

ولنَسِرْ بالتحليل الى ابعد من ذلك ، يصلْ بنا الى نهاية الشوط . « أي الموقفين ادنى الى المنطق وأبعد عـــن الشك ، ان أقول : أؤمن بنفسي ، او ان أقـــول : أؤمن بالجنس البشري ؟ » . الحكمة الوحيدة هي في اتّباع الجنس البشري فيما يُجمع عليه . « اذا ابتعدتم عن هـــذا المبدأ ، وبحثتم في مجال آخر عن قاعدة يقين ، فلن تجدوا الا دوافـــع الى الشك » .

العقل العام والعقل الخاص

يحاول لامنيه ان يقنعنا بأنه ، اذ يدعونا الى استعمال هذا الدليل ، لا يطلب الينا ان نتخلى عن العقل . انه يكتفي بأن يطلب الى الفرد ان يحترس من **عقله الخاص** وان يفضل عليه **العقل العام**، عقل الانسانية **المشترك** . « ربما اتهمنا بعضُ الغافلين من ذوي النية الحسنة بزعزعـــة العقل البشري ، لأننا بيّنا ان عقل الانسان وحده لا يسعه ان يسير به الا الى شك عميق شامل ، ذلك ان هـــذا العقل لا يستطيع ان يُثبت ذاته لذاته . من يوجه الينا هذا اللوم فقد اساء فهمنا . لئن شددنا على ضعف **العقل الخاص** فذلك لنوطد **العقل العام** ، مثبتين ان الحقـــائق الأولية ، التي تُعتبر أساساً له ، هي حقائق راسخة ، وان الحقائق الثانوية التي يستخرجها من الأولية هي أيضاً مؤكدة » .

هذا **العقل العام** يتجلى في كل القضايا التي **يُجمع عليها البشر** . وهو

الذي ينقل الى المعقول العام سلطانه القوي . والانسان مدين له ، وله وحده ، باعتقاده وبقاعدة سلوكه .

القبول العام ووجود الله

ويخلص لامنيه الى القول : فلنلتفت اذن الى **المعقول العام** ، الى **القبول العام** . هل بوسعه مدّنا بقضية يتفق عليها البشر جميعاً ؟ لو كان هناك « حقيقة شاملة ، مصدّقة ، يشهد بها كل البشر بالاجماع ، في جميع العصور ، حقيقة واقعية ، شعورية ، بديهية ، منطقية ، تلوذ بها جميع ملكاتنا احتراماً وتكريماً ، لحلّت هذه الحقيقة العليا في طليعة كل الحقائق الاخرى في العقل البشري » . فهل هناك اذن حقيقة كهذه ؟

ان لامنيه يرد بالايجاب ، وهذه الحقيقة هي وجود الله . « فما من معتقَد ، باعتراف الملحدين انفسهم ، هو اكثر شمولاً وثباتاً : **لذلك ما من واقعة اوثق** ... ادخلوا خيمة الأعرابي وكوخ الزنجي تجدوا الايمان بكائن اول ، هو أبٌ لجميع الكائنات ، وفي كل مكان يتناهى الى الآذان اسم الرب الديان » .

ومما يزيد العجب ان هذا الاجماع لا يصدر عن المحاكمة . ان البشر لا يتفقون في الايمان بالله فحسب ، بل يتفقون ايضاً في قول ما يلي : لئن وجب علينا الايمان بالله ، فذلك لان الله نفسه قد تجلى للبشر . « سائلوا هؤلاء الاشخاص الذين لا يعرفون بعضهم بعضاً ، سائلوهم أنّى جاءهم هذا الايمان يجيبوكم بقولهم : Patres narraverunt nobis . انهم يعرفون الله معرفتهم بآبائهم ، عن طريق الشهادة المتوارثة » .

علينا اذن ان نؤمن مع الجنس البشري كله ، مع القبول العام الذي يمثل هنا **عقل الانسانية الجماعي** ، نقول علينا ان نؤمن بوجود الله وبصحة تجليه طوعاً للبشر . ان محاكات الفلاسفة ، على كل ، تؤكد اولى هاتين الحقيقتين . ولكن يجب ان لا نركن الى المحاكات في هذا

المحال . علينا ان نؤمن لأن الانسانية كلها تؤمن .

بأي إله نؤمن ؟

ولكن بأي إله نؤمن ؟

المسألة من الخطورة بمكان . ان تعريف الديانة بالذات يقتضي ما يلي : ثمة ديانة واحدة يمكنها ان تكون حقة ، وخارج نطاقها لا خلاص أبدا . الدين في الحقيقة هو « التعبير عن العلاقات الصادرة عن طبيعة الإله وعن طبيعة الانسان » . من هنـا هاتان النتيجتان : ثمة ديانة واحدة يمكنها ان تكون حقة ، « لان هذه العلاقات منزهة عن التبدل » . كل ديانة باطلة هي سيئة العاقبة ، لانها « مخالفة لطبيعة الله ولطبيعة الانسان » . انها « تفصلهما » بدلاً من ان توحدهما . ولكن الخلاص « اتحادٌ دائم مع الذات الإلهية » . فكيف يصبح الخلاص ممكناً باعتناق ديانة باطلة ؟

يؤكد لنا لامنيه ان هذه النتيجة ليست مقلقة ، بل هي بالاحرى مطمئنة . فنحن نجد فيها ما يلزم لضمان هذه الحقيقة المؤكدة : **لا بد ان الدين الحق قد تنزل على الانسان** . فاذا استحال خلاص الانسان بدون معرفة الديانة الصحيحة فكيف يترك الله الانسان دون ان يطلعه عليها ؟ كان بوسعه ان يطلع كل فرد عليها ، وذلـــك باعطائه شعوراً داخلياً بالحقيقة الدينية ، ولكنه لم يأخذ بهذا الحل ، ففي هذا الموضوع يحس البعض بطريقة ، والبعض الآخر بطريقة اخرى . وكان بوسعه ان يطلع الناس عليها ، وذلك باعطاء الجميع قوة محاكمة معصومة في الميدان الديني ، ولكنه لم يشأ ذلك ، فالمحاكمة تقول للبعض شيئاً ، وللآخرين شيئاً آخر . بقيت امام الله وسيلة ثالثة : ان يتحدث هو نفسه ، وان يحمل الى البشر سلطان رسالته . هذه الوسيلة هي التي اصطفاها الله .

لِمَ ندهشُ من ذلك ؟ الم تكن هذه الوسيلة خير وسيلة ؟ ألم يكن من الواجب احاطة **الجميـع** علماً بالديانة الحقة ؟ ألم يكن من الواجب ان يحصلوا عليها دون ان يلجأوا الى دراسات طويلة ومحاكات معقدة يمنعهم

منها قِصر الزمان وطاقة الأذهان ؟ الم يكن من الأبسط اذن ان يقال للناس علناً ونهائياً ما يجب عليهم ان يؤمنوا به وما يجب عليهم ان يفعلوا ؟ اي قرار كان بوسع الله ان يتخذ لو لم يتخذ هذا القرار البعيد الحكمة ؟

دور الكنيسة الكاثوليكية

وكيف ندهش اذن اذا رأينا في العالم « جمعية روحية مرئية » تصرح بأن الله عهد اليها بالحفاظ على رواية رسالته والتحدث باسم سلطته ؟ هذه الجمعية هي الكنيسة الكاثوليكية . ولا يسعنا الشك في انها قد استُودعت الوحي الحق الوحيد . هناك حقاً جماعات دينية اخرى تزعم انها تتلقى الوحي من الله . لكن لا سبيل الى تصديق مزاعمها ، لأن هذه المزاعم تستند الى وقائع ملفقة ، وتبشر بآراء فاحشة ، وتنشر معتقدات غير متماسكة . كل شيء ، بالعكس ، يبرر ما تطالب به الكنيسة الكاثوليكية من ثقة . ان القول بالسقطة وبالخلاص اعتقاد ُوجد دائماً لدى البشر . وهو يشكل مجموعة متماسكة كاملة الوحدة ، ويسري خَلل جميع المعتقدات البشرية ، ويتصف بكونه اخلاقياً وسليماً للغاية ، كما انه يستند الى نبوءات متحققة ، ومعجزات لا جدال فيها ، والى ما يتحلى به مؤسسه من فضل وجلال . أما قيمته فبما وُلد من فضائل وصفات ، وما نشر من جميل وحسنات . فلِمَ الشك فيه اذن ؟

ويخلص لامنيه الى القول : ليس ممكناً ان يكون الله قدْ سها عن إقامة سلطة مرئية مكلفة بإبقاء ذكرى رسالته وتعاليمه في العالم . هذه السلطة ، ما علينا الا ان نفتح أعيننا كي نتأكد انها الكنيسة . وما علينا إلا ان نتمعّن قليلاً كي ندرك قيمتها المطلقة وطابع مهمتها المقدس .

ولكن هوذا الاعتراض الحتمي . ثمة أناس يتحلون بالرصانة والصدق يقول قائلهم : « إنني أصغي للكنيسة ، ولكن حينما أسمع ما تروي من أساطير وما تسوق من أقاويل ، يستحيل عليّ ان أصدق » . ان

الرد جاهز لدى لامنيه .

ان الانضواء تحت لواء الدين لا يصدر عن العقل ، بل عن الإرادة الحرة . فاذا شئنا فلدينا دائماً القوة الكافية للايمان بتأكيدات الكنيسة . ليس الدين « مذهباً خاضعاً لحُكمنا ، ولكنه شريعة ينبغي لنا ان نُخضع لها قلوبنا » . ويضيف قائلاً : « ليس من شأن العقل ان يدرك ، ولكن من شأن الإرادة دائماً ان تؤمن بشهادة المرجع الحجة » . لذلك لم يجعل الله معرفة الحقائق اللازمة منوطة بعقل الإنسان ، بل بإرادته .

ويستطرد لامنيه قائلاً : إن **الكبرياء** هي التي تمنع الجاحد من القيام بالفعل الإرادي اللازم للإيمان . « الكبرياء اذن ، الكبرياء التي لا تعرف في افراطها حداً ، هوذا جرم الملحد وجرم المؤله وجرم المارق المتشيع للبدع . فهؤلاء الثلاثة ينكرون جميعاً شهادة الله ، على الأقل ضمنياً ، ويعلنون انهم اعظم منه وأكمل ، ويُنصبون انفسهم حكاماً على اقواله : انها صَنَمية حقة تمجد العقل البشري . وقد رأينا آخر تطور صريح لها في عبادة الإله – **العقل** » . هذه الكبرياء ، من واجب كل فرد ان يقمعها في ذاته . والخشوع هو شرط المعرفة الحقة ، المعرفة الوحيدة التي تستأثر باهتمامنا . « الخشوع ، أساس الأخلاق ، يُعتبر ايضاً أساس المنطق » .

الخلاصة

هذه الطريقة في التفكير ، هذه العبارات بالذات الا نتعرف عليها ؟ لقد رأيناها ، اول مرة ، مع ابتسامة مفترة على فم مونتاني . ثم رأيناها ثانية عند باسكال الذي اكسبها مسحة قاسية المعالم .

ليس التأمل الفردي الحر سوى كبرياء وخيلاء . وليست ثقة المرء بعقله وبوجدانه الشخصي سوى سذاجة مزهوة . فهل يمكن ان تكون

الحصيلة التأملية والأخلاقية الناجمة عن الكبرياء والسذاجة ، نقول هـل يمكن لها ان تكون سوى أحلام فارغة . ان المعتقدات الوحيدة الهامة بالنسبة الى الانسانية هي المعتقدات التي تُبقي الأمل في افئدة الأفـراد وتحافظ على الاستقرار الاجتماعي . ومن شأن إرادتنا فقط ان تقبل هذه المعتقدات او ان ترفضها .

أما مذهب لامنيه فليس ، بدوره ، سوى صورة جـديدة وبليغة عن هذه الموضوعة القديمة .

لا شك في ان جميع الفلاسفة في المدرسة الموالية لروما لا يتبنون موقفاً بمثل هذا الوضوح . ان كثيرين منهم هم أقـل شدة إزاء العقل الفردي ، وبالتالي اكثر ملاءمة للدين الحقيقي . ولكنْ تحُل دائمـاً لحظة يجعل فيها المفكرون التقليديون التأمل العقلاني في المقام الثاني ، ويدعون الانسان الى ان يضع المشاغل العملية ذات النفع الحيوي والاجتماعي فيما فوق التأمل العقلاني . وعاجلاً أم آجلاً ، تعود نفس الحجة الى الظهور تحت أقلامهم ؛ وهي الحجة التي يعبر عنها لامنيه بالصورة التالية : «المذاهب الفلسفية تكدر الحياة وتفقدها رواءها ، وترفع عن الإنسان كل شيء ما خلا الشعور ببؤسه ، وتسير به نحو القبر متقلباً بين القلق والاشمئزاز» . أما « قلب المسيحي الحقيقي ففي فرحة مستمرة » . فكن اذن هـذا المسيحي الحقيقي . واستخدم الفكر الناقد لتتأكد من عجز العقل حينما تكون المسألة مسألة تهديم او بناء . بعدئذ ، اسلم أمرك بين يـدي ممثلي السنّة الكاثوليكية . واعهد اليهم بالتفكير من أجلك ، وبـترتيب مبادىء حياتك وبتنظيم المجتمع . فـاذا ما تمرد عقلك فحطمه باسلحته الخاصة . أليس « إنكار العقل » منتهى العقل ؟

لو ان لامنيه تقيد ، في كل موضوع ، بالقاعدة المستخلصة منمذهبه ، لتجنب الخلاف مع الكنيسة ومع الجهة التي دافـع عنها اشد دفاع ، ولكنه اطلق العنان لفكره الحر في هذه المواضيع الاجتماعية والسياسية

باعتبارها مواضيع لا علاقة لهـــا بالإيمان . وبدلاً من تلقي التوجيه من السلطة الكاثوليكية ، خيل اليه انه وقـــع على نتائج اخلاقية انجيلية أنكرها مَن حوله . وحلم بمجتمع تنفخ فيه المحبة روح التجديد ، بينما كانت الطبقة المهيمنة المحافظة والمحالفة للكنيسة تستخلص المبدأ التالي : « انشدوا الثراء » . ووضع كتابه **أقوال مؤمن** . الم يكن معنى ذلك استخدام تمرد الفكر ، واستخدام الميل الى البحث الحر ، مع ان لامنيه هو نفسه قد أدانه بشدة وصرامة ؟ من هنا إدانته من قبَل نفس الفئة وبإسم نفس المبادىء اللتين من اجلهما وضع ابلغ دفاعه وأفضله .

الفصل الثاني

اقتراحات المدرسة الإنتقائية

فكتور كوزان :
بيان الروحانية الانتقائية

بعد عودة النظام الملكي ، تشكلت مع النزعة التقليدية الموالية لروما، مدرسة مختلفة جداً ، مدرسة الروحانية الانتقائية . وكان من أبرز ممثليها : روايـّه كولار ، مين دي بيران ، فيكتور كوزان ، جوفروا. وقد سيطرت هذه المدرسة على التعليم الفلسفي في الجامعة . لذلك كان لها تأثير اجتماعي لا شك فيه . وكانت مسؤولة جزئياً عن المبادىء التي استندت إليها السياسة العقائدية .

أصدرت الروحانية الانتقائية بياناً هو كتاب فيكتور كوزان المسمى: **الحق ، الجمال ، الخير** . ولم يصدر هذا المؤلف الا عام ١٨٣٧ وأعيد طبعه عام ١٨٤٥ اولاً ، ثم عام ١٨٥٣ محلى بمقدمة ذات دلالة . الا ان فكتور كوزان صرّح هو نفسه ان المحاضرات التي يتألف منها الكتاب قد دُرّست من ١٨١٥ حتى ١٨٢١ . والواقع ان هذا الكتاب يتضمن أكمل تلخيص لنظرات المدرسة المذكورة .

طرح المشكلة

ان المهمة التي تصدى لها ممثلو المدرسة التقليدية مهمة خطرة وخيالية

بوجه خاص . لقد قدم ديكارت للفرنسيين أنموذج الفكر الحر والنتائج التي يستطيع ان يؤديها . واعتادت فرنسا ، خلال قرنين ، ان تستعمل التأمل المستقل وأن تطبقه على كل شيء . فاذا طلبنا اليها ان تتخلى عنه تخلياً تاماً ، وان تتنازل عن الحق في التفكير وتضعه في أيدي الكنيسة الكاثوليكية ، وان تكف عن الإيمان بأي شيء وعن عمل أي شيء الا بناء على توجيهاتها ، أفلا يعني ذلك ان نطلب اليها القيام ببادرة مستحيلة ؟ الا يستحيل ذلك ، خاصة ان التأمل الحر دل على قيمته في حقل العلوم ؟ هل نستطيع شجب طريقة أعطت الكثير من النتائج الرائعة ؟

بيد ان المدرسة التقليدية أدركت حقيقة رئيسية . فقد آن الأوان لوضع حد للفترة الثورية . ان القرن الثامن عشر رفع يد التهديم على كل شيء ، وكان على خطأ . فالعقل لا يقول ما أراد القرن الثامن عشر ان يُقوّله . كتب ف. كوزان قائلاً : « فلنعترف بصراحة وألم ، ان القرن الثامن عشر طبق التحليل على كل شيء دون شفقة ودون اعتدال. فقاضى امام محكمته كل المذاهب وكل العلوم . ولم ينلْ أيُّ شيء الصفح والغفران لديه ، لا ماورائيات العصر السابق بمذاهبها الجليلة ، ولا الفنون بهيبتها واعتبارها ، ولا الحكومات بقديم سلطانها ، ولا الديانات بعظمتها وجلالها » . ولكن هذا كان مصدر البلاء كله . فعلى القرن التاسع عشر ان يتصرف تصرفاً مختلفاً . عليه ان لا يسعى الى الإطاحة بما هو قائم ، بل الى إعادة ما كان متفقاً مع العقل في الماضي : « كان القرن الثامن عشر عصر **الانتقاد والتهديم** . وعلى القرن التاسع عشر ان يكون عصر **اعادة الاعتبار** بفهم وادراك . عليه ، بتعميق تحليل الفكر ، ان يوجد مبادىء المستقبل ، وان يُشيّد بالبقايا صرحاً **يمكن للعقل ان يُقرَّ به** » .

كان الهدف اذن مماثلاً لهدف التقليديين : ايجاد مجموعة من المعتقدات

ينشأ عنها اتفاق في الأذهان ، وينجم عنها توجيه سياسي حازم . ولكن ، لبلوغ ذلك ، ينبغي لنا اتّباع الطرق العادية للفلسفة . ليست المسألة مسألة ترك طريقة ديكارت في البحث الحر ، بل مسألة تهذيبها وتقويمها.

معايير الفلسفة الصحيحة

والحقيقة ، فيما يقول كوزان ، على الفلسفة ان لا تتوخى فقط بناء هيكل متماسك من النظريات . عليها ايضاً ان تدافع عن افكار سليمة ، نبيلة ، خيرة ، وإلا لما امكن للعقل ان يُقر بالأفكار . ولكن كل فكرة مضرة بالمعتقدات الدينية الاخلاقية المسيحية تُعتبر فكرة رديئة . وفي احدى فورات البلاغة ، يصرح كوزان قائلاً : « لا تصغوا الى هؤلاء السطحيين الذين يعتبرون انفسهم مفكرين عميقين ، لأنهم — في اعقاب فولتير — اكتشفوا وجود صعوبات في الديانة المسيحية . اما انتم فقيسوا تقدمكم في الفلسفة بتقدم التبجيل الذي تشعرون به تجاه ديانة الإنجيل » . كما ان كل الافكار التي تنطوي على نتائج هدامة من الوجهة الاجتماعية والسياسية تُعتبر ايضاً افكاراً رديئة مؤذية . « تجنبوا هذه الفلسفة الكئيبة التي تلقنكم المادية والالحاد بوصفهما مذهبين جديدين يستهدفان تجديد العالم . انها تهدم والحق يقال ، ولكنها لا تجدد » . لا شك في ان هذه المعايير ليست المعايير الوحيدة للفلسفة الصحيحة ، ولكن يجب اعتبارها من جملة المعايير .

مزايا الفلسفة الروحانية

لذلك ، ومن هذا الوجه ، يطري ف. كوزان الفلسفة الروحانية . انها فلسفة عقلانية **ولا شك** . ولكن لها ايضاً مزايا كثيرة اخرى . انها « الحليفة الطبيعية لكل **القضايا الصالحة** . وتدعم **العاطفة الدينية** ، وتؤيد **الفن الحقيقي** ، والشعر الجدير بهذه التسمية ، والأدب الممتاز . وهي سند الحق . تطرح الديماغوجية والطغيان ، وتعلم البشر جميعاً على الاحترام المتبادل والمحبة المتبادلة ، وتسير بالمجتمعات البشرية تدريجياً نحو

الجمهورية الحقة ، حلم جميع النفوس الخيرة ، والتي لا تستطيع ان تحققها اليوم في اوروبا سوى **الملكية الدستورية** » .

قوامها : الطريقة الانتقائية

علام تقوم هذه الفلسفة التي تملك كل هذه المزايا ؟

انها تقوم اولاً على الطريقة الانتقائية . فالمذاهب كلها تتضمن عناصر خطأ ، ولكنها جميعاً تتضمن عناصر صواب . يجب ، طبعاً ، إزاحة العناصر الأولى ، ولكن يجب ان لا نفعل ذلك الا لاستخلاص العناصر الثانية بشكل افضل ولربطها بعضها ببعض . « أوصي بتبني انتقائية متبصرة تحكم على جميع المدارس بإنصاف ، بل برفق ؛ وتأخذ ما فيها من صواب وتنبذ ما فيها من خطأ » . بهذه الطريقة ، سننتشل « من وسط الخرائب ما لم يتطرق اليه الفناء ولا يمكن ان يتطرق اليه الفناء » .

القضايا الخالدة

ما الذي لم يفنَ اذن ولا يمكنه ان يفنى ؟ يجيب كوزان بقوله : عدد محدود من القضايا البسيطة السهلة ، وهي قضايا كافية لتهدئة الفكر المتعطش الى الحقيقة ، ولتقديم النصائح التوجيهية الى الفن ، واعطاء مبادىء للسلوك .

وجود طبيعة انسانية

هذه القضايا هي التالية :

هناك أولاً **طبيعة انسانية** متماثلة في كل مكان ، موجودة عند كل انسان ، عند البدائي والمتحضر . وهي ثابتة في **سماتها الاساسية** . كانت موجودة عند الانسان السابق ، وستوجد عند الانسان اللاحق . ان للسنديان جوهر السنديان ، وللكلب جوهر الكلب ، وللانسان جوهر الانسان .

وتتميز هذه الطبيعة الانسانية بازدواج مضاعف .

الازدواج الأول

كل انسان مؤلف جوهرياً من جزأين مختلفين . فهـو بدنياً جسم ذو متداد ، قابل للقسمة ، قابل للفناء . ولكن ثمة نفس مرتبطة بجسمه المادي . وهي روحانية ، غير قابـلة للقسمة ، غير قابلة للفناء . انها الشخص بالذات ، والشخص « هو الذي يكون متماثلا ذاتياً ، واحداً ، بسيطاً » . ان صحة هذه القضية تفرض ذاتها لدى ابسط تأمـل . « فالجسم مؤلف من اجزاء ، معرض للزيادة والنقصان ، وهو قـابل للقسمة ، جوهرياً قابل للقسمة حتى الى ما لا نهاية . ولكن هـذا الشيء الذي يملك شعوراً بالذات ، ويقول : اني ، أنا ، ويشعر بانه حر ومسؤول ، الا يشعر ايضاً انـه لا توجد فيه قسمة ، حتى ولا قسمة ممكنة ، وانـه كائن وحيد بسيط ؟ » . ان الجسم والشخص ليسا متمايزين فحسب ، بل هما متعاكسان ايضاً . « لذلك ، لا توجد ادنى فرضية تسمح لنا بأن نؤكد ان النفس مختلفة اختلافاً اساسياً عن الجسم » .

الازدواج الثاني

فلنفحص الآن نفسنا ذاتها . ثمـة ازدواج ثانٍ يتراءى لنا . انها في الحقيقة تملك نوعين من الملكات . بعضها من النوع الأدنى والحيواني . وما لها من معنى ولا من قيمة الا لحفظ الجسد ، وهي : في القسم الادراكي من نفسنا ، الحواس ؛ وفي القسم الانفعالي ، القدرة على الشعور باللـذة والألم ؛ وفي القسم الفاعل ، الرغبات واندفاعات الهوى . وبعضها الآخر من النوع العلوي والانساني : الملكة الاولى هي حرية الاختيار ، والثانية العقل .

حرية الاختيار

انها ، كما تصورهـا ديكارت ، القدرة على اصطفاء أحد قرارين ، دونما تمييز . فلدينا اليقين الفوري بوجود « هذه القدرة العليا ، قدرة الإرادة » في ذاتنا . كتب ف . كوزان قائلاً : « أشعر بـأنني السيد

المتحكم بقراري ، وبالقدرة على الاستمرار فيه ، على إيقافه ، على العودة اليه » . هذا اليقين بديهي ، وثمة فائدة أخلاقية أساسية في صيانته من التزعزع . فماذا كان يحل بفريضة الواجب لو لم نكن احراراً في تنفيذها ؟ وماذا كان يحل بالجدارة ، وعدم الجدارة ، والمسؤولية ، لو لم نكن احراراً في قراراتنا ؟ فاذا حذفنا حرية الاختيار ، فأي حق يبقى في العقاب والثواب ؟ أي نصيحة يبقى لها معنى ؟ أي مدلول يبقى لكلمة « حق » ؟ إننا نريد المحافظة على الأفكار التي يحيا بها المجتمع والأخلاق . فلنتفضل اذن بالمحافظة أيضاً على تأكيد حريتنا ، على كل ، أليس الصعب هو ان يداخلنا الشك فيها ؟

العقل وإدراك الحقائق الخالدة

أما العقل فقدرة على المعرفة من نوع أعلى . ويتجلى في المحاكمة التي تستخلص النتائج من مبادىء معينة . ولكنه ايضاً شيء آخر : **ملكة حدس مباشر** تدرك المبادىء الأولية . لقد خلق الله كل حاسة من حواسنا كي تؤدي وظيفة خاصة بها . وخلق العقل ايضاً كي يدرك ، بواسطة حدس مباشر ، **الحقائق الخالدة** والمبادىء المؤكّدة التي يتعلق بها فهم الحق وتوجيه الفن والسلوك . « فيما فوق التأمل ، توجد دائرة إشراق وسكينة ، يُبصر العقل فيها الحقيقة دون أن يرجع الى ذاته ، لا لشيء إلا لأنها حقيقة ، ولأن الله خلق العقل ليراها ، **مثلما خلق العين للبصر والأذن للسمع** » .

العقل وإمكان وضع الفلسفة اللازمة

ذاك هو الإنسان . وها هوذا وجود العقل – كما جرى تعريفه قبل قليل – يسمح له ببناء الفلسفة الراسخة التي يحتاج اليها العلم والفن والسلوك ، « لدى البشر جميعاً ، دون تمييز بين عالمهم وجاهلهم ، أفكار ، مفاهيم ، معتقدات ، مبادىء يمكن لأعند المتشككين ان ينكر وجودها بلسانه ولكنها تتحكم به في أقواله وأفعاله ، بغير علمه

وعلى الرغم منه » إن كوزان يعمل على استخلاصها وابرازهـا وتوضيح توافقها الصميمي . ولا حاجة الى المزيد لبنـاء الفلسفة اللازمة ، الفلسفة التي تفرض ذاتها على كل الاذهان ، وتوحد المفاهيم وتنسق السلوك .

مبادىء الحق والصواب

هناك أولاً مبادىء الحق والصواب وهي ذات قيمة لا جدال فيها فلنلاحظ أنفسنا ، نرَ أننا نسلِّم بها جميعاً بصورة ضمنية .

إن ذلك يظهر من دراسة المسائل التي تطرح على أذهاننـــا وتستبد بها ، ومن ثقتنا في حكمنـــا بسُخف كل من يرفض فهْمَ حتميةِ هذه المسائل . « اذا قلت لكم ان جريمـة قتل قد وقعت ، فهل يسعكم ان لا تسألوني أين وقعت ؛ ومن ارتكبها ، ولماذا ؟ معنى ذلك ان فكركم موجَّه بالمبادىء العامة الحتمية ، مبادىء الزمان والمكان والعلة ، وحق العلة الغائية » .

ولكنه يبرز بمزيد من الوضوح ايضاً ، من طريقة محاكمتنا . ان نتائج محاكاتنا تتراءى لنا صحيحة . فهل كان ذلك بالامكان لو لم نكن نسلِّم ضمنياً ببعض المبادىء ؟ ان المحـاكات الرياضية لا يمكن لها ان تبنى « بدون المبادىء الأولية ، وبدون التعـــاريف ، أي بدون مبادىء مطلقة » . وقواعد المنطق تفقد مدلولها « اذا رفعنا عنها عدداً من مبادئهـــا » . وعلوم الطبيعة نفسها هل كانت تكتشف شيئاً « لو أنها لم تفترض المبدأ التالي : كل ظاهرة تشرع بالظهور ، « لها علتهـا وقانونها » ؟

العقل والمبادىء النظرية الشاملة

إننا لا نفكر اذن كما نفكر ، الا لأننا نسلم ببعض المبادىء النظرية . ولا شك في اننا عاجزون عن إثبات قيمة هذه المبادىء . ولكنهـــا ليست بحاجة الى الإثبات مطلقاً . ان فكرنا يدركها بواسطة « حـدس ذهني » يُظهرها كما هي : شاملة ، لا بد منها ، لا شك فيها ، حقائق

خالدة . ويعترف ف . كوزان بأننا لا نملك الصيغة التجريديــة لأمثال هذه الحقائق ، في بداية الحياة . بل نتعلم كيف نميزهــا أولاً على أمثلة جزئية . ولا نستخلص تعبيرها الدقيق العلمي الا في فترة لاحقة . بيد أننا لا نَصْنَعها نحن أنفسنا ، بل نجدها في ذاتنا كاملة منتهية ، دون ان يكون لإرادتنا أي دور في صنعها . « الحقائــق التي يبلغها العقل ، بواسطة ما زُود به من مبادىء نظرية شاملة ، هي حقائق **مطلقة** : ان العقل لا يصنعها ، بل **يكتشفها** » .

الجمال وأشكاله الثلاثة

نفس المــلاحظة فيما يتعلق بالجمال . فهو أيضاً له مبادؤه الخالدة . ان الجميل يتميز تماماً عن المستحب ، وهو ليس « ما يثير الرغبة » ، ولا يقتصر على الإحساس . « ان الشعور بالجمال شعور خاص » ، وفكرة الجمال « فكرة بسيطة » ، عقلانية .

والواقع اننا نميز ثلاثة أشكال من الجمال « الجمال المــادي ، الجمال العقلي ، الجمال المعنوي » . ولكنها في الحقيقة ترجع جميعاً الى « الجمال المعنوي » . ولنفهم من ذلك « بالإضافــة الى الجمال المعنوي بالذات ، الجمال الروحاني » . ان أشكال الجمال الدنيا لا تتراءى لنا جميلة ، في الحقيقة، الا بمقدار إسهامها في الجمال المعنوي . فما ان يفقد الشكل كل طابــع معنوي حتى يفقد كل جمال . كتب ف . كوزان قائلاً : « تأملوا وجه الانسان في حاله السكون ، تجدوا أنه أجمل من وجه الحيوان ، كما ان وجه الحيوان أجمل من شكل أي شيء جامد . ذلك ان الوجه الانساني، حتى في حالة فقدان الفضيلة والعبقرية ، يعكس دائماً طبيعةً عاقــلة معنوية ؛ وان وجه الحيوان يعكس ، على الأقل ، الشعور وقسماً من النفس ان لم يكن النفس كلها . ومن الانسان والحيوان اذا هبطنا الى الطبيعة الماديــة الصرفة ، فاننا واجدون فيها شيئاً من الجمال ما دمنا نجد فيها طيفاً من العقل ، ما دمنا نجد فيها شيئاً ما ، ينبه فينا فكرة

ما ، شعوراً ما . فاذا ما وقعنا على جزء مـادي لا يعبر عـن أي شيء ، لا يـدل على أي شيء ، فان مفهوم الجمال لا يعود يطبق عليه » .

تكون مفهوم الجمال المعنوي

ولكن كيف نكوّن مفهوم هـذا « الجمال المعنوي » الذي نقدر الجمالات كلها بواسطته ؟ لتفسير ذلك يبتدع فكتور كوزان حـدساً عقلانياً مشابهاً للحدس الذي يمدنا بالمبادىء النظرية . هنا ايضاً تكون التجربة هي العلة الطارئة الموجبة للعملية . انها تقدم لنا تقريبات عن المثال الاعـلى ، ولكن لا اكثر . وبمناسبتها ، يتكشف الجمال المعنوي لذهننا . « فيما فوق الجمال الواقعي ، ثمة جمال من نوع آخـر ، الجمال المثالي . والمثال الأعلى لا يكمن في شكل ، ولا في مجموعة من الاشكال. ان الطبيعة او التجربة تتيح لنا **فرصة** تصوره . ولكنه **متميز عنها اساساً** ؛ وجميع الأشكال الطبيعية ، مهما تكن جميلة ، ليست بالنسبة الى من تصور هذا المثال الأعلى ، سوى صورة ظاهرية عـن جمال أعلى لا تحققه أبداً » .

النتائج فيما يتعلق بالفن ووظيفته

يستخلص ف . كوزان من ذلك نتائج تتراءى لنـا اليوم غريبة . فهو يعتقد ان الفن هو « التمثيل الحر للجمال » . ووظيفتـه استخلاص « الجمال المعنوي ، أساس كل جمال حقيقي » . وهو « مغطى ومحجوب بعض الشيء في الطبيعة » . ويُكسبه الفن « اشكالاً اكثر شفافية » . ولا نجاح إلا اذا ملكت الآثار الفنية « سحر اللانهـاية » . في سبيل ذلك ، ينبغي للفنان « ان يعكف على تصوير المثال الأعلى » . ولهذا السبب ، لا قيمة للفن الا بما له من تعبير . « القانون الكبير المتحكم بكل القوانين الاخرى هو قانون التعبير . كل أثر فني لا يُعبّر عن فكرة اثرٌ فاقد المدلول . هذا وينبغي له ، إذ يتوجه الى هذه الحاسة او تلك ،

ان يَنفذَ حتى الروح ، حتى النفس ، وان يحمل اليها فكرة ، شعوراً قادراً على التأثير فيها وعلى السُمو بها » . هوذا المعيـار العقلاني الذي ينبغي له ان يوجه الفنانين والنقاد .

قاعدة للسلوك الفردي والاجتماعي

ولكن ها هي ذي اهم نقطة ونعني قاعدة للسلوك الفردي والاجتماعي . فالحال بالنسبة الى العدل والظلم ، الخير والشر ، كالحال بالنسبة الى الحق والى الجمال . ان عقلنا يملك عنها مفهوماً حدسياً ، لا يمكن ارجاعه الى اي مفهوم آخر ، غنياً بالحقائق الخالدة التي لا تقبل المس . العدل ليس دائماً ما هو مفيد للفرد او للجنس البشري . والظلم ليس دائماً ما يلحق الاذى بأحدهما . مهما يكن من أمر ، فـان ميلنا وَغَـيْريَّتنَا لا يدفعاننا دائماً الى العدل ، ولا يصرفاننا دائماً عن الظلم ؛ وفي سبيل التمييز لا بدَّ من عملية خاصة ، لا بدّ من حدس عقلاني .

المبادىء الأخلاقية والحدس العقلاني

« للأخلاق مبادؤها الأولية شأنها في ذلك شأن بقية العلوم » . اننا ندرك هذه المبادىء ادراكاً مباشراً . وهي « بحق » تسمى « في جميع اللغات ، الحقائق الاخلاقية » . ولكن ثمة خاصة تميزها عن الحقائق المبدئيـة الأخرى . فنحن لا نكاد نعرفها حتى نحس بوجوب مطابقة أفعالنـا عليها . « ما ان نراها ، حتى تتراءى لنا كقاعدة لسلوكنا . وإذا صح ان الوديعة معدة لأن تُسلم الى صاحبها الشرعي ، تحتم علينا ان نسلمها اليه . فإلى ضرورة الاعتقاد تنضم هنـا ضرورة التطبيق » ان ف . كوزان يشدد القول . فهذه المبادىء الاولية هي ، كجميع القضـايا المماثلة ، اصلية وغير قابلة للبرهـان . « ليست العدالة نتيجة فرعية ، لأننا لا نستطيع الصعود الى مبدأ أعلى منها ؛ والواجب ليس ، بدقيق الكلام ، مبدأ ، لأنه هو نفسه يفترض وجود مبدإ أعلى منـه يفسره ويجيزه ، ونعني العدالة » . ولهذه المبادىء الأولية نتائج دقيقة دقـة الرياضيات

نفسها . فلنأخذ مفهوم الوديعة . انني أتساءل ألا يرتبط مفهوم المحافظة على الوديعة بمفهوم الوديعة ارتباطاً ضرورياً ، مثلما يرتبط مفهوم المثلث بالمفهوم القائل إن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين » . اخيراً تتلخص هذه المبادىء الأولية في مبدإ واحد ، المبدأ الذي ميزه الفيلسوف كنط : « استناداً الى اي دليل تعرفون ان العمل مطابق للعقل وانــه عمل صالح ؟ استناداً الى ان الدافع الى هذا التصرف دافع عام يتراءى لكم كقاعدة تشريعية شاملة يفرضها العقل على كل الكائنات العاقلة الحرة » .

هل من حاجة الى المزيد ؟ ألا نملك ما يسمح بتنظيم العمل الفردي والعمل السياسي ؟

خلود المبادىء الأولية ووجود الله

بقيت صعوبة واحدة تستدعي الحل ، هذه المبادىء ما الذي يضمن لنا قيمتها الخالدة ؟ أنستطيع الركون الى بداهتها ، دون ان يُغرّر بنا ؟ إن ف . كوزان يريد ان يطمئننا حول هذه النقطة . لذلك يدعونا الى اجتياز مرحلة أخيرة ، تسير بنا نحو الله .

اننا نشعر بأنفسنا موقنين بقيمة مبادىء الحق والجمال والخير . ونشعر ضمنياً بخلود هــذه المبادىء . ولكن كيف يتسنى لبعض الحقائق ان تكون ذات وجود خالد دون وجود فكر يتأملها ، دون وجود كائن شخصي يفكر فيها ؟ هناك اذن فكر من هذا النوع ، هناك اذن شخص تسمح له حقيقته الواقعة بفهم خلود الحقائق التي يدركها العقل . هــذا الفكر ، هذا الشخص ، هو الله . « اجل ، الحقيقة تستدعي بالضرورة شيئاً أبعد منها . وكما ان لكل ظاهرة علتها الملازمة لهـا ، وكما ان ملكاتنا وأفكارنا وقراراتنا واحساساتنا لا توجد الا في كائن هــو في ذاتنا ، كذلك تفترض الحقيقة وجود كائن تكمن فيه ، وتفترض الحقائق المطلقة وجود كائن مطلق مثلها ، تكمنُ فيه علتها الاخيرة ... هــذا الكائن المطلق والواجب الوجود ، لأنه عــلة الحقائق المطلقة والواجبة

الوجود ، هذا الكائن الذي هو بمثابة جوهر الحقيقة بالذات ، بكلمة واحدة يسمى الله » .

العقل البشري وادراك الحقائق المطلقة

حينما نعرف هكذا وجود الله ، الا نشعر بالاطمئنان نهائياً ؟ ان مبادىء الحق الاولية هي مواضيع الادراك الرباني الثابتة . ومبادىء الجمال الأولية تقوم على الجمال الرباني بالذات . ومبادىء الخير الأولية هي نفس المبادىء التي بموجبها يوجه الله مسلكه . وعلى كل ، لم يصنع الله هذه المبادىء بفعلٍ حر اعتباطي ، بل يجدها في ذاته كلواحق بـ « طبيعته » و « جوهره الصميمي » . انها في ذاته ، لا منفصلة ولا متميزة ، بل مرتبطة بوحدة لا انفصام لها . « ان فكرة المطلق ذاتها تستدعي الوحدة المطلقة . الحق ، الجمال ، الخير ، ليست ثلاثة جواهر متباينة . انها جوهر واحد يُنظر اليه من خلال صفاته الاساسية . وان فكرنا يميزها لأنه لا يفهم شيئاً الا عن طريق القسمة ، ولكنها مرتبطة في وحدة لا انفصام لها ، وكامنة في كائن يتميز بانه ثلاثة وواحد في نفس الوقت ، ويُلخص في ذاته الجمال الأكمل والحقيقة الكاملة والخير الأسمى ؛ هذا الكائن هو الله » . ان عقلنا البشري هو ، في نهاية المطاف ، استعداد سامٍ لادراك المبادىء المنظّمة للفكر والجمال والعقل الرباني ، ادراكاً حدسياً .

نظرة تقديرية

هذا ما وعد فكتور كوزان ، ونعني « ما لم يتطرق اليه الفناء ، ولا يمكن ان يتطرق اليه الفناء » رغم العاصفة التي أثارها الفكر الناقد خلال القرن الثامن عشر . ليس من شك في ان جميع ممثلي الروحانية الانتقائية لم يلجأوا الى مثل هذه البلاغة المدوية . ولكنهم كانوا مستعدين لتأييد نظرات مماثلة تماماً في خطوطها الاساسية .

اعتقد الانتقائيون ان التقليديين اخطأوا بلجوئهم الى الاسلحة التي

أبتدعها مونتاني وباسكال . ان فرنسا المريضة ان تجد البلسم الشافي بدعوة الناس الى الارتياب . ولا يمكن تنظيم فكر النـاس ومسلكهم بدعوتهم الى التخلي عن التأمل الشخصي ، بل بدفعهم الى الشعور بكل مـا هو راسخ من مبادىء الحق والجمال والخير ، هذه المبادىء الأولية الخالدة . بهذه الصورة يُنقذ الفرد والمجتمع .

ان الناس سيدركون ان الديانة المسيحية قائمة على حقائق عقلانية ، وتستحق كل اعتبار واجلال . ولكنهم سيرفضون الاندفاع في مبالغات النظرة الموالية لروما . وسيتمسكون بمعتقدات وطقوس ديانـة مسيحية متأثرة بعقلانية المؤلهين . « ان علم الالهيات الحق يستمد ، بوجه ما ، من جميع المعتقدات الدينية مبدأهـا المشترك ، ثم يرده اليها محاطاً بهالة نورانية ، منزهاً عن كل شك ، موضوعاً بمعزل عن كل هجوم » .

وسيدركون أيضاً وجوب عـدم التماس مبادىء السياسة في الرؤى العلمية الاصطناعية . ان للأخلاق مبادئها الاولية الخالدة ، وان عقلنا يميزها حدسياً . وستكفي هذه المبادىء لتنظيم حياة الأمم في الداخل ، وعلاقات الشعوب في الخارج . فلنضع البديهيات الاخلاقية العقلانية خارج نطاق كل علـم وضعي . ولنعترف بان عليها ان تتحكم بجميع اشكال السلوك . بعدئذ لن يبقى علينا سوى استخلاص التطبيقات منها .

الفصل الثالث

اقتراحات المدرسة الوضعانية

أوغست كونت

١ – اتجاه كونت الاجتماعي

روح المدرسة الوضعانية

ان المدرسة الوضعانية Positiviste تُعارض ، في وقت واحـــد ، المذهب التقليدي الموالي لروما ، والروحانية الانتقائية . وقد بيّنا روح هذه المدرسة في مقدمتنا . فمنذ قرن ، ثمة واقعة جديدة وبارزة : نمو العلوم الوضعية المؤكد والسريع . لمـاذا إذن لا نُطالب هـــذه العلوم بتقديم الأفكار اللازمة لإعادة تنظيم المجتمع ؟

هذه النظرة تجلت تجلياً واضحاً في مؤلفات سان سيمون في مرحـلة الشباب ، ولكنها حملت زهورها وثمارها عند أوغست كونت . لذلـك سنلتمس تعبيرها عند هذا الفيلسوف .

هل هناك مرحلتان في تفكير أ . كونت ؟

اعتقد بعض شراح أوغست كونت ، فيما يبدو ، ان تطور تفكـيره

جرى على مرحلتين مختلفتين، منفصلتين انفصالاً عميقاً . خـــلال المرحلة الأولى ، كان أ . كونت منطيقاً وواضع نظريات وعالماً ، بوجه خاص ؛ وخلال الثانية ، كان خاصة عالماً اجتماعياً ثم رسولاً وطبيباً اجتماعياً .

هذا التفسير يستهوي النفوس لأسباب عـــدة . أولاً ، ان بعض الفقرات عند كونت توحي بذلك . كتب يقول : « لو أمكن لأحد واضعي النظريات ان يكون مثالاً كافياً هنا ، لتجرأت على الاستشهاد بحياتي العامـــة . فثمة فعاليتان متباينتان رغم مـا بينهما من ترابط ، إحداهما فلسفية والأخرى دينية ، قد تتالتا فيها تتالياً طبيعياً دون ان تستدعيا وجود مفكرَين مختلفَين » . وقد حدّد تاريخ اهتدائه ، اعتباراً من لقائه مـع كلوتيلد دي فو اذ جعله حبه يحس بأفضلية العاطفة على الفكر . ثم ان الأجزاء الثلاثة الأولى من **محاضرات في الفلسفة الوضعية** ، اذا ما نُظر اليها في ذاتها ، تدفعنا الى اعتبار كونت مجرد منطيق ، انصرف اهتمامه فيما يبدو الى تعيين هدف العلوم المختلفة ، وتحديد عـــلاقاتها ، واستخلاص طرائقها ، وتقدير حالة تطورها وقيمة اكتشافاتها . أخيراً، ان موقف تلامذته بالذات يؤكد هذه النظرة . فكثير منهم يميزون بين اقتراحات المعلم . يقبلون بعض آرائه النظرية قبولاً تاماً ؛ ويرفضون اتّباعه في مؤلفاته الأخلاقية والسياسية والدينية .

غير اننا كلما تمعنا في نصوص كوْنت وفي تواريخهـا ، ازددنا شكاً في هذا التفسير . فلنرجع الى الدرس ٤٦ من **محـــاضرات في الفلسفة الوضعية** . ان هذا الدرس كُتب ونُشر عام ١٨٣٩ . آنذاك لم يكن أ . كونت قد تعرف على كلوتيلد دي فو . ولم يكن بعدُ قد أصبح من مشاهدي الرؤى المندفعين ، نتيجة لوفاة هـذه المرأة الشابة . وعلى الرغم من اصابته بنكسة عصبية عارضة ، كان متمتعاً بقدرتـه التأملية الكاملة ؛ لذلك يُعتبر هذا الكتاب مستنداً رئيسياً . فماذا نجد فيه ؟ نجد فيه أفكاراً باتـّة تكشف طابع تفكيره الموحد . وكان قد عـبر سابقاً

عن هذه الأفكار في بحوث عديـدة نشرتها الصحف السان سيمونية أيام شبابه ، وخاصة في رسالة صدرت عام ١٨٢٢ تحت عنوان : **مخطط الأعمال العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع** .

يقول لنا كونت : منذ الثورة ، والمجتمع الفرنسي في حالة النزع . انه فريسة « فوضى عميقة متزايدة الاتساع » . ان وضعاً كهذا من شأنه ان يكون وخيم العاقبة بالنسبة اليها . لذلك ، وبأي ثمن كان ، لا بد من « إنهاء المرحلة الثورية » . ان الجميع يشعرون بهـذه الحاجة . « تصبو النفوس المختارة ضمنيـاً الى الخلاص من حالة تنشر الانحطاط والشلل ، لتنذر نفسها ، خيراً من أي وقت آخر ، للتجديد الشامل » . ولتحقيق النجاح ، لا بد في الوقت نفسه من إعادة **النظام** مع عـدم اعاقة ركب **التقدم** . والوسيلة الوحيـدة هي في ان نعيد توحيد المعتقد لدى الناس ، وان ننبه فيهم ايماناً « ينظم الحاضر باسم المستقبل المستنتج من الماضي » .

ان جميع المدارس الفلسفية والسياسية قد رأت ذلـك ، ولكنها اتجهت اتجاهاً سيئاً .

نقد انصار الرجوع الى المعتقدات التقليدية

فتش بعض المفكرين عن التوازن اللازم في احياء الافكار اللاهوتيـة والسياسية والعسكرية التي كانت سائدة في عهد ما قبل الثورة . وهذا خطأ كبير . ان هاتيك الأفكار كان لها قيمتها في احدى مراحل التاريخ . فقد قدمت للبشر آنذاك حمايـة نافعة ورعاية مفيدة . ولكنها لم تعد تتكيف وحاجات الفترة الحالية ، ولم تعد تتناسب مع حالة الأذهان القادرة حقاً على التفكير . يقول كونت : ان هذا الأمر صحيح لدرجة دفعت الرُسُل القائلين بهذا الحل الى التردد في متابعته في جميع نتائجه . فهل نراهم مثلاً يستنكرون التقدم الخطر على معتقداتهم ، والعلوم والآداب

والفنون ، كما كان يجدر بهم ان يفعلوا ؟ وهل نراهم يستبقون مبدأ فصل السلطتين الدنيوية والروحية ، كمبدأ لا يقبل المس ؟ بل هل نراهم متفقين في الرأي حول مبادئهم الخاصة ، مع انهم يصرحون بأنها مبادىء منزّلة ؟ ان نوايا المفكرين التقليديين هي ، ولا شك ، نوايا صالحة . فقد أدركوا انه لا بد من انقاذ النظام ، و « جمع شمل » الاذهان تحقيقاً لذلك . ولكن كيف نزعم « إعادة تنظيم المجتمعات الحديثة بحسب نظرية بلغت من القدم مبلغاً لم تعد معه ، منذ زمن بعيد ، مفهومة فهماً كافياً حتى من قِبَل أبرز مفسريها ؟ » . اننا لن نحقق إجماع الاذهان بدعوتها الى ان تُسلم ، من صميم القلب ، باكثر الاساطير سذاجة ، وحتى احياناً أكثرها استدعاءً للهزء . فحَوْل ما لا يُصَدَّق ، لا يمكن جمع شمل الاذهان .

نقد انصار المبادىء الثورية

وثمة آخرون يعقدون الأمل على شيء آخر . انهم يودون اعادة النظام بتطبيق المبادىء الثورية تطبيقاً اشد صرامة . وهذا ايضاً خطأ مؤسف ! فمبادىء الثورة وطرائقها كانت ممتازة في سبيل الهدم . ولكنها غير مفيدة من اجل البناء . فما القول ، حينما نريد إقامة صرح سياسي راسخ ، بمذهب يفكر اول ما يفكر في ان ينظر الى الحكومة بنظرة الشك المستمر ، كما لو كانت من الاعداء ، وفي ان يخضعها للمراقبات الدائمة ؟ وما القول بالمبدأ الثوري الذي يعلن حق انتقاد كل شيء في الحقل العلمي ، او في الحقل الاخلاقي ؟ لا شك في ان حرية التفكير والكلام المطلقة كانت ضرورية عندما كان قلب مؤسسات الماضي واجباً . فلولاها « ما كان بالامكان اعداد اي تنظيم جديد حقيقي » . لكن ما ان تصبح المسألة مسألة اعادة بناء حتى تصبح هذه الحرية سيئة . وان أ . كونت يصرح قائلاً : ان « علة العالم الغربي » انه « لا يقر بسلطة روحية غير سلطان العقل الفردي ، خاصة فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية » .

ويُعتبر ذلك بمثابة « تمرد ذهني يقوم بـه الفرد ضد النوع البشري » . لن يستعيد العالم توازنه الا بزوال هذه العلة . وسيتحقق ذلك حينما يتخلى الناس « عن حقهم المطلق في البحث الفردي حول مواضيع تفوق طاقتهم الحقيقية ، وتتطلب طبيعتها مع ذلك ، وبشكل مُلح جداً ، صلة روحية حقيقية وثابتة » .

اما المبادىء الثورية الأخرى فليست احسن مصيراً . ان اوغست كونت ينبذ مبدأ المساواة : « ليس البشر متساوين فيما بينهم ، حتى ولا متعادلين ؛ ولا يسعهم ، من ثَمَّ ، ان يمتلكوا حقوقاً متساوية في المجتمع » . وينبذ مبدأ سيادة الشعب « الذي يحكم نهائياً على جميع المتفوقين بتبعية اعتبـاطية ازاء عوامّ الشعب ، وذلك بنوع من انتقال الحق الالهي الى الشعوب ، هذا الحق الذي طالما أُخذ على الملوك » . وينبذ التصور الصوفي الثوري القـائم على فكرة الحق . يجب ان نحدث الناس عن واجباتهم وعن واجباتهم فقط .

ان الآراء الثورية أسدت في وقتها خدمات جلىّ للانسانية ، وسمحت بازاحة نظام منخور . ولكن ساعتهـــا قد انقضت ، ولا بد من آراء اخرى لإعادة البناء .

نقد انصار النظام الانكليزي

ثمة آخرون ايضاً يأملون بتحقيق السلامة العامة عن طريق اقـــامة النظام الانكليزي في فرنسا . ان هؤلاء يبشرون بالمفارَقات . فأي شيء اغرب من المحافظة على الملِك باسم مبـادىء اللاهوت التقليدي ، وإعاقة عمله ، في الوقت نفسه ، بواسطة مراقبـات ثورية ؟ ربما كان الانكليز يرتضون أمثال هذه المتناقضات . ولكن إدخالها الى فرنسا يولد مفعولاً مختلفاً تمام الاختلاف . انه ينقل العلة الاجتماعية من الحالة الحادة الى الحالة المزمنة ، مما يجعلها غير قابلة للشفاء . وان كونت ينعت هـذا المذهب بقوله : « انه وقتي بقدر ما هو ثانوي » .

ما العمل ?

فلنتخلّ اذن عن جميع هذه الحلول الفـــاسدة ، ولنتصدّ للمشكلة **بروح جديدة تماماً** .

ان الفوضى السياسية ناشئة عن فوضى الأفكار . كل فرد يبحث بلا تبصر، ولا يريد ان يصدق الا سلطان نزوته . وهذا مصدر جميع الاختلافات. لا شفاء الا بايجاد شيء يضبط العقول ويجمع شملها . ولكن هذا الشيء ما عساه يكون ? يجيب أ . كونت قائلاً : إنه مجموعـــة من القضايا المؤكدة تفرض ذاتها على الجميع . « كل مـذهب قادر على ضبط عقل واحد ، هو بالتالي قادر على ان يجمع شمل الأذهان جميعاً بالتدريج ». فاذا حققنا **الوحدة في الأذهان** ، فان هذه الوحدة ستولد الانسجام في القلوب ، وهذا الانسجام سيؤدي الى **وحدة في اتجاه الأفعال** . لذلك ، سيتم كل شيء اذا نجحنا في إحـــلال « إيمان قابـــل للبرهان » محل « المعتقدات غـــير القابلة للإثبات » ، والتي قامت عليهـــا الانسانية حتى الآن .

أين اذن نبحث عن هـــذا الايمان ? يقول أ . كونت ان الفلسفة الوضعية هي التي ستأتي به . فلنعولْ عليها لاستخلاص وتسويغ مجموعـة من القضايا تتفق حولها جميع الأذهان . إنها ستبين لنا بصورة مؤكدة ما هي المواضيع الطبيعية للعلوم ، كما ستبين لنا تقسياتهـــا الطبيعية ، والوسائل الملائمة لها ، والعلاقات التي تربط فيما بينها ، واعم نتائجها ؛ وهي مجموعة أولى من المبادىء الراسخة سيقبلها الجميع دون نقاش . بفضل هذه المعارف ، سنصبح قادرين على مقاربة وعلى حـــل مشكلة تكوين علم وضعي للمجتمع ؛ وهو علم ستفرض نتائجه نفسهـــا بنفسها ، لأنها ستُكتسب بالطرائق الموثوقة التي يضمنها تقدم جميع العلوم . وبفضل هذا العلم ، سنحصل على **فن اجتماعي عقلاني** ، لن يكون اقل قيمة من

الفن الطبي ولا أكثر استدعاء للخلاف والجدال[1] .

ويتكهن أ . كونت قائلاً : حينما يتشكل هـذا الفن الاجتماعي القائم على علم الاجتماع ، فان علة العالم الغربي ستُشفى من تلقاء ذاتها . هل نرى الجاهل بأمور الطب يمارسه على نفسه ويتطوع للعناية بالآخرين ؟ انه يعرف عدم جدارتـه ، لذلك يلجأ الى مشورة طبيب . فلنتوقع حادثة مماثلة على الصعيد الاجتماعي والسيـاسي . فحينما يـدرك البشر أخيراً ان المجتمعات تتطور بموجب قوانين ، شأنها في ذلك شأن الاجسام الحية ، وان ممـارسة الفن السياسي تفـترض جدارة لا تقل عن تلك التي يفترضها الفن الطبي ، فهل سيترددون في التخلي عن حق البحث الحر ؟ وهو لعمري وبالنسبة الى السواد الاعظم ليس سوى حق تضليل الذات ، وهل سيترددون في اسناد مهمة تنظيم الشؤون العامة الى علماء الاجتماع ، الاكفاء الوحيدين في مثل هذا الميدان ؟ ان المزاعم الحالية المضحكة في الحقل السياسي ، هي مزاعم قابلة للتفسير . فالأفراد الحـاليون يجهلون مدى ما في المجتمع من تعقيد . فلتوضـَّح هذه النقطة ، وحينئذ يُقر كل فرد عن طيب خاطر ، بأن المسائل الاجتماعية ينبغي لهـا « اكثر من غيرها ، ان تبقى وقفاً على عـدد محدود من العقول المختارة التي تثقفت تدريجياً بتربيـة ممتازة متبوعة بدراسات مباشرة ملائمـة ، وصارت قادرة على القيام بهذه المهمة الصعبة بنجاح » .

جميع المدارس إذن تبينت جيداً المشكلة المطلوب حلها ، ولكن المدرسة الوضعانية وحدها هي في الطريق المؤدية الى الحل ، وهي وحدها ستأتي بالايمان القابل للبرهان ، وبالحقائق الاجتماعية والفن الاخلاقي والسياسي ، هذه الاشياء اللازمة للناس كي يحصلوا على النجاة .

---

(١) فن بمعنى صناعة .

هذه الأفكار التي نادى بها أ . كونت عالياً عام ١٨٣٩ ، ليست جديدة بالنسبة اليه . فقد سبق له التعبير عنها عام ١٨٢٢ . كتب آنذاك يقول : « ليست غاية المجتمع الناضج ان يسكن الى الأبد هذا الكوخ المتهدم الحقير الذي بناه ايام طفولته ، وذلك كما يعتقد الملوك ؛ ولا ان يعيش الى الابد دون ملجأ بعد مفارقته لكوخه ، كما تظن عامة الشعب ؛ بل ان يبني الصرح الانسب لحاجته ومتعته ، بما اكتسب من تجربة وما كدّس من مواد » . وقد بين كونت ان العلم الوضعي المطبق على المجتمع هو الذي سيمد هذا المجتمع بالوسيلة . انها واقعة رئيسية ان دلت على شيء فانما تدل على وحدة التفكير عند كونت . فكان يحمل في طوايا نفسه هاجسه كطبيب اجتماعي ، وذلك قبل ان يسطر يراعه كلمة واحدة من دروسه : **محاضرات في الفلسفة الوضعية** . ولكن لعل احساسه باهمية ذلك قد اشتد بعد لقائه مع كلوتيلد دي فو . ولعل هذا الهاجس كان اقل استبداداً بين ١٨٢٨ و١٨٣٩ مما كان عليه قبل هذه المرحلة وبعدها ؛ ولكنها ، على كل ، كانت « فكرة الشباب الكبرى » فصّلها أ. كونت « في سن النضج » . وقد تصدى للتأمل الفلسفي تحدوه الرغبة في شفاء المجتمع . وان فكرة القيام بهذه المهمة هي التي تحكمت ضمنياً بتأليف الاجزاء الاولى من دروسه : **محاضرات في الفلسفة الوضعية** . وان لهفة القيام بهذه المهمة هي التي حولت أ . كونت الى نبي اجتماعي في سنواته الاخيرة .

٢ – نظرياته الاساسية

المهمة التي يجب تولي زمامها ، المهمة التي سيضبط انجازها الاذهان وسيجمع شملها ، هي التالية : انقاذ الانسانية بتشكيل : ١ً – مجموعة من المعتقدات العامة الثابتة علمياً ؛ ٢ً – مجموعة خاصة من الحقائق العلمية

المتعلقة بالعلم الاجتماعي ؛ ٣ً – عقيدة اخلاقية وسياسية مستنتجة من هذا العلم الاجتماعي نفسه .

كيف ننجح في هذه المهمة ؟

هناك نظريتان جوهريتان تتحكمان بالجواب الذي يعتبره أ . كونت ذا اساس مسوّغ .

إحداهما خاصة بالروح اللازمة في مقاربة المشكلات العلمية والفلسفية ، والاخرى خاصة بالترتيب الذي لا بـــد من إتّباعه للسير بدراسة العلوم المختلفة ، بالشكل الملائم .

فلنستخلص اولاً آراء أ . كونت حول هاتين النقطتين الرئيسيتين .

قانون الأحوال الثلاثة

الشرط الاساسي للنجاح في احد العلوم وخاصة في علم الاجتماع ، هو ان ندرسه **كوضعانيين** . فما معنى هذا المصطلح ؟ ان أ. كونت يجيب بعرضه قانون الاحوال الثلاثة .

منذ وُجد البشر وهم يحاولون فهم **الطبيعة والانسانية** . بيد انهم لم يفكروا دائماً بواسطة نفس الطرائق . ولم يصلوا الى مـا هم عليه حالياً الا بمرورهم بثلاثة احوال او عصور متتاليـة : العصر اللاهوتي ، العصر الماورائي ، العصر الوضعي .

العصر اللاهوتي

يتميز العصر اللاهوتي بطريقته في طرح الاسئلة الفلسفية وفي مواجهة حلها . ففي هـــذا العصر ، كانت الاذهان تهتم : ١ً – بمعرفة السبب الموجب للأشياء ؛ ٢ً – وبمعرفة جوهرها الصميمي .

لماذا ترسم الشمس ، فيما فوق الافق ، هذا الخط المنحني الخاص بها ؟ لماذا ينفجر الرعد في الجو وتنزل الصاعقة على الارض ؟ ما طبيعة العناصر المشكلة للكون ؟ تلك هي اسئلة خاصة بالعصر اللاهوتي . وللإجابـــة عليها ، لم يجد آباؤنا الأولون سوى طريقة واحدة . فكانوا يحاكمون

مشبهين الآلهة بالبشر . وكانوا يفسرون كل ظاهرة بتدخل إله مماثل للانسان . لئن نزلت الصاعقة على الارض ، فلأن زوس إله الآلهة رمى بها بذراعه . ولئن هبت الرياح ، فلأن إيول إله الريح فتح قِرَب الماء . انها عقيدة ساذجة تطورت مع الزمن تطوراً ملحوظاً ، فاكتسبت في البدء شكل فَتَشِيَّة : كل إله هو نوع من نفس ضمنية مستقرة في الغرض وتوجهه . وبعدئذ اصبحت ايمانا بآلهة متعددة (شِرْكا) : انفصلت الآلهة عن الاشياء وصارت تؤثر عليها من الخارج . أخيراً ، تحولت الى توحيد : اصبحت الآلهة خاضعة لبعضها بعضاً ثم ذابت في إله واحد ، وهذا هو الشكل الأعلى والاكمل للتفسير اللاهوتي .

العصر الماورائي

تبع العصرَ اللاهوتي العصرُ الماورائي ، ويتميز بتبدل ملحوظ في الاتجاه ، ولكنه كان تبدلاً جزئياً فقط . إن تطفل الاذهان بقي هو هو . وظلت هذه الأذهان مهتمة بالسبب الموجب للظاهرات ، وبجوهر الأشياء الصميمي . الا أن الطريقة تطورت . فالظاهرات الطبيعية هي ولا شك على درجة من الانتظام بحيث لا يمكنها ان تنشأ عن ارادة متخبطة . لذلك يُعتبر تفسيرها بتدخل آلهة مماثلة لنا عملاً صبيانياً . يجب ان يُبحث في مجال آخر عن التعليلات اللازمة . ولكن خُيل اليهم انهم وجدوها في تماثل الملكات الانسانية . لئن نما النبات فلأن له نفساً نباتية . ولئن أحس الحيوان فلأن له نفساً حسية . ولئن تمازجت الأجسام فلأنها ذات تعاطف وتقارب . وزعموا ايضاً انهم ميزوا جوهر الحرارة الصميمي ، وجوهر الضوء والمادة الكيمائية . وبكلمة موجزة : آنسوا في نفسهم القدرة على تجاوز الظاهرات واكتناه المطلق . وجرى التطور في العصر الماورائي مثلما جرى في العصر اللاهوتي . فلتفسير الظاهرات المختلفة ، افترضوا في البدء وجود عدد كبير من القوى المختلفة ، ثم اتحدت هذه القوى جميعاً في كيان واحد فُسر بواسطته

كل شيء ، وسموا هـــذا الكيان **الطبيعة** ، كما فعل هوبز ثم دولباخ وبوفـّون . فاذا ما تفوهوا بهذه الكلمة خيل اليهم أنهم قالوا كل شيء .

تقييم العصر اللاهوتي

ان أ . كونت يدعونا الى عدم اساءة الحكم على هـــذين العصرين البدائيـــين . لا شك في ان التفسيرات التي صدرت عنهما لم تكن ذات قيمة كبرى . فقد نشأت عن طرائق فاسدة ، ولكنها كانت مع ذلك عظيمة النفع .

هذا صحيح اولاً فيما يتعلق بالعصر اللاهوتي . ان الفكر البشري في الحقيقة يتميز بخاصة غريبـــة . فهو ، من جهة ، بحاجـة الى اجراء الملاحظات كي يبني نظرية مقبولة فيما يخص الطبيعة . ولكنه ، من جهة اخرى ، لا يستطيع اجراء الملاحظات بصورة مجدية ما لم يكن مسلحاً بنظرية يحاول التحقق منها . على ان تَشكـُّل المذاهب اللاهوتية البدائية سمح بتحطيم هذه الحلقة المفرغة ، وقدم للفكر البشري حصيلة تركيبية مؤقتة ، قليلة القيمة ولا شك ، ولكنها كانت عفوية ومفيدة . وبالتالي ، سمح باجراء الملاحظات التي أدت الى تهديم المذهب ، ومكن من تشكيل مذاهب اخرى اقل فساداً واكثر منطقاً . مع العلم بان المفاهيم اللاهوتية أبقت لدى الناس الميل الى البحث والحس بالجمال ، كما قـدمت مذاهب اجتماعية عالية وّحدت الأذهــان خلال قرون ... وأدت ايضاً الى تفتح السلطات الروحية الاولى ، سلطات كهنة الآلهة القديمة . هل نحن بحاجة الى المزيد كي نفهم مدى جلال العصر اللاهوتي ؟ فلنعجب اذن ، دون تحفظ ، بما أسدى من نفع في الماضي ؛ ولكن لا نستخلص من ذلـك ان أمثال هذه المفاهيم اللاهوتية المتناسبة مع حالة الاذهـان الصبيانية ، تحافظ في الوقت الحالي على قيمة ما . لقد صارت غير صالحة للاستعمال ، ويجب التخلي عنها .

تقييم العصر الماورائي

نفس الملاحظة فيما يتعلق بالعصر المـــاورائي . ان العصرين اللاهوتي والوضعي على درجـة من التباعد بحيث لا يمكن الانتقال فجـــأة من أحدهمـــا الى الآخر . فكان لا بد من وجود عصر متوسط : العصر الماورائي ، العصر الذي أزاح عادةَ رؤيةِ آلهةٍ في كل مكان ، وفتح المجال أمام التفسيرات العلمانية ، وأظهر ما في الطبيعة من انتظام . فكان ذلك بمثـــابة إعداد للمستقبل . ولكن من يسعه ان يكتفي بعد الآن بالتفسيرات الماورائية ؟ انها ، في معظمها ، تقتصر على عملية بسيطة جداً . ثمة سؤال يُطرح ، وبعدئذ ببراعة في تركيب الجمـــل وبألفاظ منتقاة انتقاء جيداً ، يُكرَّر نفس السؤال مـــع التظاهر باعطاء الحل . كيف يعيش هذا الكائن ؟ لأن فيه مبدأ حيوياً . كيف يفكر هذا الكائن الآخر ؟ لأن فيه نفساً مفكرة . هل تختلف أمثال هذه التعليلات عن تعليلات الطبيب الذي وصفه موليير في احدى مسرحياته ؟ لماذا يُخدِّر الأفيون ؟ لأن فيه صفة مخدِّرة . الإدعـــاء بتوضيح كل شيء بواسطة كلمات (**الطبيعة مثلاً**) ، لا يعني سوى شيء واحد : « تتويج إلهة بدلاً من إله »[1] .

فلنضع إذن إكليلا على جبين مفكري العصرين اللاهوتي والماورائي ، تقديراً لما أسدوا من خدمـات في الماضي . ولكن فيما يخص المستقبل ، فلنتخل عن طرائقهم وعن نظرياتهم .

ان الإنسانية انهت مرحلتي الطفولة والمراهقة ودخلت في سن النضج . فلننتقل اذن الى العصر الوضعي .

شروط التفكير الوضعي الأربعة

ماذا يجب في سبيل ذلك ؟ ان أوغست كونت يجيب قـائلاً : لا

(١) كقولنا مثلاً : الإلهة – الطبيعة . – المعرب –

بد من توفر أربعة شروط في التفكير الوضعي .

١ – تبديل محتوى الأسئلة

الشرط الأول : – لا بد أولاً من تبديل محتوى الأسئلة التي أصر مفكرو المرحلتين اللاهوتية والماورائية إصراراً عنيفاً على البحث عن حلها . والحقيقة ، لا يسعنا ان نعرف « السبب الموجب » لأي ظاهرة ، ولا « الماهية الصميمية لأي كائن » . فلنتخل اذن عن البحث عنها . ولنحصر جهودنا فيما هو ممكن انسانياً . إننا قادرون على استخلاص قوانين الظاهرات كما يمثلها لنا فكرنا . ونستطيع ان نربط بين الظاهرات المتعلقة بعضها ببعض . تلك هي مهمة قابلة للتحقيق . القوانين هي « علاقات التتالي والتشابه الثابتة » التي تضم الأشياء كما يدركها فكرنا . إنها معبرة عن الانتظام والاستمرار ، ولا تطمع أبداً في نظرة مطلقة لا تسوّغها أبداً الطرائق التي تفيد في اثبات هذه القوانين . انها ليست سوى وقائع عامة ، سوى « **فرضيات تؤكدها الملاحظة تأكيداً كافياً** » . ودقتها « لا يسعها أبداً أن تكون الا دقة تقريبية » . كل هذا صحيح . ولكننا نستطيع ان نحددها ، وهذا التحديد أساسي من ناحية الرضا العقلي ومن ناحية التطبيقات العملية التي تقبلها هذه القوانين .

لا شك في ان المثل الأعلى يكمن في انقاص عدد القوانين الى الحد الأدنى ، وذلك بأن تُربط جميعاً بعدد ضئيل من المبادىء . وقد اعتقد بعض المفكرين مثل سان سيمون ان العملية بلغت مرحلة النُضج ، وذهبوا الى ان القوانين كلها نتائج للجاذبية النيوتونية .

لقد ركبوا في الحقيقة مركب العجالة . « ان عدد القوانين التي يمكن ردها الى مبدأ بسيط ، هو في الحقيقة أكبر بكثير مما تدل عليه هذه الأوهام الخطرة » . وفي سبيل غاية مماثلة ، ابتدع بعض الرياضيين فرضيات بارعة حول الآلية الصميمية للظاهرات . يجب الحكم باحتراس على أمثال هذه المحاولات . فحيناً ينجح بعضهم في الوصول الى تركيب

من هذا النوع ، يخيل اليهم انهم **أمسكوا بالمطلق** . وثمة آخرون لا يرون في افتراضاتهم سوى « وسيلة مساعدة على حساب ملائم ليس غير » . أما الأولون فهم مغفلون بشكل خاص ، وأما الآخرون فهم على حق . « من الشرعي تماماً **حينما نكف عن النزوع الى المطلق** ، ان نجري أنسب الافتراضات لتسهيل سير ذهننا ، وذلك بشرط مزدوج دائم : ان لا نخالف أي مفهوم سابق ، وان نكون مستعدين دائماً لتبديل هذه المصطنعات حالما تتطلب الملاحظة ذلك » . بهذا المعنى فقط ، يمكن ان تُقبل الافتراضات حول المادة والقوى قبولاً شرعياً في ميدان العلم . وان أ. كونت يضرب لنا المثل التالي : « يمكننا بهذا الخصوص ان نشير ، كأنموذج ، الى الفرضية المقبولة عفوياً في الفيزياء حول تكوين الأجسام الذري ، على ان لا نعزو اليه ابداً وجوداً حقيقياً » . ان الفرضية تكون مقبولة اذا ما أُوّلت كمخطط نافع ، ولكنها تصبح سيئة اذا ما اعتُبرت كشيء مطلق .

٢ – اعتماد الحساب والتجربة

الشرط الثاني : – إذا انتقلنا الى الطرائق ، وجدنا شرطاً ثانياً من شروط التفكير الوضعي . ينبغي للفكر اليقظ ان لا يطبق منهما الا اثنتين : الحساب ، التجربة . الحساب حينما نكون بصدد النتائج الناجمة عن مبادىء معينة . والتجربة حينما نكون بصدد الوقائع التي يتعلق بها تحديد القوانين . فلنكفّ إذن عن هذه التصورات الاعتباطية المؤدية حتما الى الخطأ . ولنكف عن هذه المحاكات السابقة للتجربة ، وحيث يتيه فكرنا في تأملات باطلة وعقيمة . ان العلم لا يسعه ان يكون مجرد عملية تكديس للوقائع . انه مجموعة قوانين جرى التحقق منها . ولكن كيف نميز أمثال هذه القوانين اذا كنا لا نعرف التجارب التي توحي بهذه القوانين وتسمح بالتحقق منها ؟ ينبغي للعلم ان يُبنى على هذه التجارب مثلما يُشيد البناء على الأسس . انها طريقة العقل السليم في هذا الميدان .

٣ – اعطاء النتائج قيمة نسبية

الشرط الثالث : – على الفكر الوضعي ان لا يعطي النتائج سوى قيمة نسبية .

لم يكن أ . كونت قد قرأ الفيلسوف كنط ، لكنه كان قد سمع بأخباره . وخيل اليه ان استنتاجاته تلتقي باستنتاجات الفيلسوف الالماني . والحقيقة انها كانت مختلفة عنها اختلافاً كافياً .

ان العالم « شيء موضوعي » . أما ما نتمثله عن العالم الخارجي ، بواسطة العلم ، فهو « شيء ذاتي » . ولكن « التوازن الذهني يكمن في إخضاع الذاتي للموضوعي » . ومعنى ذلك : لا قيمة لأفكارنا الا بمقدار ما تنطبق تماماً على ما تريد التعبير عنه . ولكن لا مفر مما يلي : ان مثل هذا الاخضاع يبقى ناقصاً حتماً . « مهما يكن هذا الاخضاع فإن مذاهبنا لا تمثل ابداً العالم الخارجي بدقة تامة ؛ وهي ، على كلٍ ، دقة لا تتطلبها حاجاتنا »؛ والحقيقة كيف تكون هذه الدقة ممكنة ؟ ان ملاحظاتنا ليست سوى ما تعطيه حواسنا في لحظة معينة ، بوصفنا بشراً مسلحين بالوسائل الموجودة تحت تصرفنا . فهي اذن متعلقة بهذه الحواس، بهذه الوسائل . كما ان الافكار التي نكونها بناء على هذه الملاحظات هي دائماً افكار انسانية . فلئن بدت واضحة ومرضية لفكرنا ، فلأنه فكر انسان ، فكر انسان موجود في عصر معين . اخيراً ، « جميع معارفنا الحقيقية هي بالضرورة متعلقة ، من جهة ، بالبيئة من حيث هي قادرة على التأثير فينا ، ومن وجهة اخرى ، بالجسم من حيث هو حساس بهذا التأثير » .

النظرية التي نسميها في كل عصر أفضل نظرية ، هي اذن فقط « النظرية التي تمثل بافضل شكل مجموع الملاحظات المقابلة لها » . والمفكر الوضعاني الحقيقي لا ينسى ذلك ابداً في تأكيداته .

٤ – الاهتمام بما هو قابل للتطبيق انسانياً

الشرط الرابع : – ينبغي ايضاً للمفكر الوضعاني ان لا ينسى

الحقيقة التالية : يجب ان لا نبحث عن المعرفة لمجرد البحث عنها . أن ما يجعل المعرفة ذات اهمية ، انها تسمح للفكر بأن يتوقع وان يتدارك ، وأنها تجعل التطبيقات العديدة المفيدة لتقدم الانسانية اموراً ممكنة . باسم هذا المبدأ ، يثور أ . كونت ضد التبحر العقيم والحذاقات غير القابلة للاستعمال . انه يريد توجيه البحوث الانسانية و « تنظيم الأبحاث النظرية تنظيما بصيراً » . ويريد من العلماء ان يحولوا « جهودهم – بيسر – الى المواضيع التي تستدعي الاهتمام الاساسي في كل عصر ، بدلاً من انهاك النفس في بحوث صبيانية ، بناء على تخصص اختباري كما نرى ذلك غالباً عند المسّاحين » . حتى يكون الفكر وضعياً ، ينبغي له ان لا يهتم الا بما هو قابل للتطبيق انسانياً ، وينبغي له ان لا يركز اهتمامه وآماله على دقة مطلقة يستحيل عليه بلوغها ؛ عليه ان يلتمس « درجة الدقة التي تتطلبها ... حاجاتنا العملية في مجموعها » . اما نشدان المزيد فضرب من السذاجة او الوهم .

هوذا الفكر الوضعي . ان نموه هو الذي أعطى كل ما اكتُسب من نتائج في المجتمعات ، وهذا الفكر هو الذي يجب ان يطبق على دراسة علم الاجتماع الخاصة ، تحقيقاً للخلاص .

اي ترتيب نتّبع ؟

والآن اي ترتيب نتّبع للمضي الى الهدف ؟ هذا السؤال تقابله النظرية الثانية من نظريات أ . كونت الاساسية ، وهي كلها متعلقة بهذه الفكرة العميقة ، ونعني ان العلوم مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً .

لا يعني ذلك ابداً انه يمكن استنتاج العلوم بعضها من بعض ، مثلما تُستخلص النتائج من المقدمات والمبادىء ، بل ان مختلف العلوم لا يسعها التقدم ما لم تستمد من العلوم الاخرى بعض الطرائق التي اظهرت قيمتها فيها ، وبعض النتائج التي أُثبتت فيها . مثلاً : ان علم الحياة يدرس التنفس . فكيف يفهم الظاهرات التنفسية بدون نتائج الفيزياء من جهة ،

والكيمياء من جهة اخرى ؟ فاذا انطلقنا من هذه النقطة ، اصبح تصنيف العلوم ممكناً ، ومنطوياً على نتائج بخصوص طريقة دراسة هـذه العلوم وطريقة تعليمها .

لقد قدم لنا أ . كونت تصنيفين ، الاول صادر عن منطيق محض ، والثاني عن نبي اجتماعي ولكن هذين التصنيفين لا يتناقضان ، بـل يتكاملان ويتآلفان .

التصنيف الاول

أما التصنيف الاول فيُبنى بيسر . ان العلوم ، كما رأينا قبل قليل ، بحاجة الى بعضها بعضاً كيما تتشكل ، ولكن ليس بحكم ترتيب غـير معين . فالمركب مكون من عناصر بسيطة ، والحسي مكون من عناصر مجردة . لذلـك لا يمكن لعلوم المركَّب ان تتوطد الا بواسطة عناصر مستخلصة من علوم المجرد . وبمـا ان المركب هو ايضاً الأقل تجريداً ، والبسيط هو الاكثر تجريداً ، لذلك يصبح التصنيف سهلاً .

اذا كان المبدأ صحيحاً فهناك عمليتان ممكنتان .

من الناحية المنطقية ، ينبغي لنـا ان نتمكن من وضع العلوم بنفس الترتيب الذي تحتاج فيه الى بعضها بعضاً كيما تتشكل . في سبيل ذلك ، يكفي ان نجمعها آخذين تزايد درجة تعقيدها بعين الاعتبار .

ومن الناحية التاريخية ، ينبغي لنا ان نتمكن من التأكد من قيمة ما فعلنا . فلئن كانت علوم المركَّب تحتاج ، كيما تتشكل ، الى ان تأخذ بعض الطرائق والنتائج من علوم المجرد ، فلا بـد ان اول العلوم التي نجحت في التاريخ ، هي العلوم الاقل تعقيداً والاكثر تجريداً ، ولا بد ان علوم المركَّب لم تتشكل إلا متعاقبة بنفس ترتيب تعقيدها .

من الناحية المنطقية

ان أ . كونت يقف اذن اولاً من الناحية المنطقية . فلنُسم علم الطبيعة بوجه عام بالفيزياء . هذا العلم كما يتبين لنا في الحال يمكنه ان يتفرع الى

قسمين كبيرين : الفيزياء غير العضوية او الكوزمولوجيا وتدرس الكائنات غير الحية ، والفيزياء العضوية وتهتم بما هو حي . على ان بعض الحقائق تفرض ذاتها . فالفيزياء اللاعضوية هي اقل تعقيداً واكثر تجريــداً من الفيزياء العضوية . وهذه الاخيرة لا يسعها ان تتشكل ، من جهة اخرى الا اذا استعارت طرائق الاولى ونتائجهــا . فلا بد اذن من تصنيف الفيزياء العضوية بعد الفيزياء اللاعضوية .

ان الفيزياء اللاعضوية تتفرع ، بدورهـا ، الى فيزياء سمـاوية او علم الفلك ، وفيزياء ارضية . وتتفرع هذه الاخيرة الى فيزياء وكيميـاء . ولكن الكيمياء متعلقة بالفيزياء ، والفيزياء بعلم الفلك . واما الفيزياء العضوية فتتفرع ، من جهتها ، الى بيولوجيا او علم الحياة والى فيزياء اجتماعية او عـلم الاجتماع . ولكن علم الاجـتماع متعلق بعلم الحيـاة المتعلق بالكيمياء . وان المجموع يشكل سلسلة عظيمة من العلوم الفيزيائية . اننا نصعد من المركب الى البسيط ذهاباً من علم الاجتماع الى علم الحيـاة ، ومنه الى الكيمياء ، ومنها الى الفيزياء ، ومن هذه الى علم الفلك .

ولكن علم الفلك ليس آخر حد في هذا الارتقاء ، فهو لا يتشكل بدون زمرة من العلوم الاقل تعقيداً والاكثر تجريداً . انها العلوم الرياضية . فلولاها لما انتظمت العلوم الاخرى . ولكنها هي نفسها ليست بحاجة الى ان تلتمس ، في مجال آخر ، المبادىء اللازمة لِتَشكلها .

اخيراً هناك ستة علوم : الرياضيات ، علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الحياة ، علم الاجتماع . وحينما تتشكل ، سيحصل الفكر البشري على كل مـــا يستطيع ان يكتسب من معرفة ، سيحصل على « العقيدة الوضعانية » .

من الناحية التاريخية

لننتقل الآن مع أ . كونت الى الصعيد التاريخي . ان التاريخ يؤكد هنا استنتاجات المنطق . الحقيقة ان البشر اهتموا بجميع العلوم في كل

العصور . ولكنهم لم ينجحوا الا بمقتضى الترتيب الذي كان متوقعاً . فالعلم لا يتشكل الا بعد اكتسابه مفهوماً واضحاً عن مجاله ، وعن الطريقة الملائمة له ، وعن بعض النتائج الثابتة . فاذا سلمنا بذلك ، رأينا بوضوح ان الرياضيات وحدها قد توطدت منذ القدم . ان علم الحساب قديم جداً ، والهندسة رسمت خطوطها الاساسية قبل التاريخ المسيحي ، والجبر علم عربي ، وكان لا بد من أبحاث ديكارت ولايبنيتز ونيوتون لتحقيق ازدهار الرياضيات العليا . اما العلم الثاني الذي تبلور فهو علم الفلك . ان القدامى لم يعرفوا حقاً الا الحركات الظاهرية للأجرام الفلكية والملحوظة بالعين المجردة . وضلوا في متاهات التخمينات تفسيراً لهذه الحركات . ولا بد من الوصول الى القرنين السادس عشر والسابع عشر حتى نرى الفلك وقد اصبح علما ، مع اشخاص أمثال كوبرنيك ، تيشو براهيه ، كيبلر ، غاليله ، نيوتون . ولم تشعر الفيزياء بذاتها الا في القرنين السابع عشر والثامن عشر . اما القدامى فسموا بالفيزياء افكاراً عامة حول عناصر المادة ، ونظريات خيالية حول تكوين العالم . ولم ينتهِ هذا الوضع الا مع علماء امثال : طوريشيلي ، غاليله ، باسكال ، هويغنز ، اوتو دي فيريكيه ، دني بابان ، ماريوت . هذا وتاهت الكيمياء اولاً في ابحاث علم الحيل ، وفي التأملات الخيالية حول الاجسام الاولية ، وفي غرابات باراسيلس الجنوبية . ولكنها لم تتبين الطريق الملائمة لها الا في نهاية القرن الثامن عشر ، مع لافوازيه . اما علم الحياة فتقدم تقدماً غير متكافىء في شتى اقسامه . عرف منذ القدم بعض العناصر في شكل الكائنات الظاهري وفي تشريح الكائنات الحية العليا . وحام حول مشكلة التصنيف في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ولكنه لم يعرف الدورة الدموية الا بمجيء هارفي ، ولم تشعر الفيزيولوجيا بذاتها الا مع علماء امثال : بيشا ، غال ، دي بلانفيل . امـا علم الاجتماع فبحاجة الى ان يُشكَّل بتمامه ، ولم تكن مقارنته بشكل مجد أمراً ممكناً ، ما دام علم

الحياة ابتدائياً .

ان التاريخ جرى إذن بصورة مماثلة لما بيّن المنطق . وقد تشكلت العلوم بعضها خلف بعض ، وبنفس الترتيب الذي كان متوقعاً لها .

ان أ . كونت يرد سلفاً على الاعتراضات الممكنة . فهو لم يلفظ كلمة سيكولوجيا ، وبقصد . المعدة لا تدرس في علم ، ووظيفتها في علم آخر . والدماغ لا يُدرس في علم ، والوظائف الذهنية في آخر ، ولم يغب عنه ما في بعض تأكيداته من إطلاق مفرط . هناك ، في الحقيقة ، ردود فعل هامة من علوم المركّب Sciences du complexe على علوم البسيط Sciences du simple . الفيزياء ، مثلاً ، هي التي اوجدت الادوات البصرية ، ولكن ايجاد هذه الادوات قام بدور رئيسي في تطور علم الفلك . وليس من شك في ان الصلة التي تربط الفيزياء بعلم الفلك اقل من الصلة التي تربط علم الفلك بالرياضيات ، ولكنها مع ذلك صلة حقيقية .

التصنيف الثاني

لننتقل الآن الى كتابه : **نظام السياسة الوضعية** . اننا نجد فيه نفس التصنيف للعلوم ، ولكن ثمة تعديلات غريبة طرأت عليه .

اولاً ، الى العلوم الستة التي سبق بيانها قبل قليل ، ادخل أ. كونت علماً سابعاً : الاخلاق . فهو يقول لنا ان الاخلاق هي دراسة الطريقة التي يجب ان يُنظم بموجبها مسلك الافراد والمجتمعات ، ولها مبدأ اساسي : « العيش في سبيل الآخرين » . انها علم من جهة ، اذ لا بدّ لها في تشكلها من ان تعرف الملكات الانسانية ، والقوانين المتحكمة بحياة المجتمعات . وهي فن من جهة اخرى ، لأنها تريد ان تبين لنا اي طريقة يجب ان يتّبعها البشر والزمر البشرية . ولكن الاخلاق ، كعلم وفن ، تتصف بخصائص هامة . ان قوانينها هي ، في نفس الوقت ، اكثر تعقيداً واقل تجريداً واعلى مقاماً من قوانين علم الاجتماع . فمحلها اذن

في القائمة التي نعرف ، يأتي فيما بعد علم الاجتماع ، فلنسجلها كعلم سابع في هذه القائمة .

فكرة التسلسل

وها هوذا أ . كونت يضيف الى نظراتـه آراء من نوع آخر : ان فكرة ترابط العلوم بقيت محافظة على قيمتها ، ولكنها لم تعد تكفيه . فاعتقد انه ميز ، زيادة على ذلك ، وجود تسلسل حقيقي فيما بينهـا . إن بعض العلوم أهم من غيرها . انهـا العلوم التي تفيد الانسانية مباشرة اكثر من غيرها . ولكن مـا من علم يبزّ الأخلاق . أليس هذا الأخير هو الذي يعلم البشر كيف ينظمون حيـاتهم الفردية والاجتماعية ؟ فهو اذن أسمى العلوم . اما العلوم الاخرى فيعلو شأنها ، طبعاً ، بمقدار ما تُسهم في تقديم الوثائق والطرائق التي يحتاج اليها . ويأتي علم الاجتماع بعد الأخلاق في الترتيب . ثم تـأتي العلوم التـالية الواحد بعد الآخر : علم الحياة ، الكيمياء ، الفيزياء ، علم الفلك ، الرياضيات . كلما ازداد العلم تعقيداً ازدادا فضلاً وسمواً . والعكس بالعكس . ولكن هذا لا يبدل الحقائق الأساسية . فالرياضيات تظل المفتاح الذي تتعلق به جميع العلوم البشرية . لكن ليس لها من قيمة الا بما تسدي من خدمـات في سبيل تشكيل هذه العلوم البشرية . واذا مـا نُظر اليها في ذاتها ، فليست سوى ألاعيب ذهنية بارعة .

استناداً الى هـذه الآراء ، يركز أ . كونت على النظرة التي اشرنا اليها قبل قليل . المعرفة في سبيل المعرفة ، لا يسعها ان تكون غـاية الفكر الانساني . فلنقصر اذن كل علم على الحد الادنى الذي لا غنى عنه في سبيل تشكيل العلم الذي يعلوه مباشرة في التعقيد والمقام ، وفي النهاية ، في سبيل تشكيل الاخلاق ، العلم الوحيد الضروري لنا حقاً . معرفة الرياضيات من أجل الرياضيات ، والفيزياء من أجل الفيزياء ، انها تطفلات عقيمة واوقات مضيعة . على الانسانية الحكيمة ان تستبعد الابحاث غير المجدية . عليها ان تتحرر من « الاعمال العلمية الصبيانية » .

أخيراً ، كل عقيدة أ . كونت حول هذه النقطة يمكن إجمالها في هاتين القاعدتين : ١ً – ان علم الأعلى Science du supérieur يجد مبادئه في علم الادنى ؛ ٢ً – إن علم الادنى لا يجد مسوّغه الا في علم الأعلى(١) .

٣ – تفصيل المذهب

عرفنا ما هي الروح التي يجب ان تسود في دراسة مختلف العلوم ، وما الترتيب الذي يجب اتّباعه في دراستها . ها نحن أولاء الآن قادرون على فهم آراء أ . كونت حول : ١ً – نظرية المعرفة ؛ ٢ً – علم الاجتماع ؛ ٣ً – الأخلاق .

نظرية المعرفة

ان القسم الخاص بنظرية المعرفة ضمن انتاجه ، يتكون من مجموعة من الفصول يدرس فيها أ . كونت العلوم المختلفة التي بلغت الحالة الوضعية ، متقيداً بنفس الترتيب الموجود في تصنيفه . ونعني بذلك العلوم جميعاً ، ما خلا علم الاجتماع والاخلاق .

انه يطرح نفس النوع من الاسئلة بصدد كل علم من العلوم ، ويبرر مكانه في السّلم الموسوعي تبريراً أكمل ؛ ويبين مختلف فروعه ويفحص طابعها العقلاني او اللاعقلاني ، ويدرس الطرائق التي تلاقي النجاح في ميدانه ، ويستخلص اعم النتائج المكتسبة فيه ، ويتحقق من قيمتها ومن طابعها الوضعي ، ويشير الى ما فيها من ثغر وعيوب خفية . ومعنى ذلك كله إلقاء نظرة عامة على كل علم ، من علٍ .

لن نتتبع أ . كونت في شتى تفاصيل هذا القسم من انتاجه . فهي اولاً على درجة من الحشو بحيث لا يسعنا تلخيصها جميعاً في مثل هذا

---

(١) علم المركب = علم الأعلى .
علم البسيط = علم الادنى . – المعرب –

الكتاب . ثم ان نقاطاً كثيرة منها هي اليوم إما خالية من الفائدة او باطلة بحكم الزمن .

الفيلسوف ونظرية المعرفة

الفيلسوف الذي يعكف على نظرية المعرفة معرض لارتباكات خطيرة . فهو اولاً لا يستطيع ان يملك معرفة تامة وشخصية عن هذه العلوم التي يتحدث عنها . والحقيقة كيف يتسنى للانسان خلال حياتـــه القصيرة جداً ، ان يصبح في نفس الوقت مثلاً : رياضياً وبيولوجياً مطلعاً اطلاعاً تاماً على ما هو معروف وما يمكن معرفته في هذين العلمين ؟ كل نظرية عامة في المعرفة هي اذن لا محالة مكونة ، جزئياً على الأقل ، مـــن معلومات مستقاة بصورة غير مباشرة . ثم ان العلوم التي يهتم بها المنصرف الى نظرية المعرفة ، ليست في الحقيقة سوى علوم عصر معـين . ونعني بذلك علوماً اكتشفت بعض الطرائق وجمعت بعض النتائج ، علومـــاً تستشف بعض الأمل وتشعر ببعض النقص ؛ وجملة القول انها في طريق الاكتمال ولكنها غير مكتملة . فاذا لم يحترس احتراساً شديداً من معرفته الشخصية ، ومن طابع العلوم الموقت ، فانه معرض للتفوه باقوال يناقضها المستقبل . كأن يعتبر بعض النظريات نظريات نهائية ، ثم تأتي وقـائع جديدة فتقضي عليها ؛ وكأن يعتبر بعض النواقص نواقص لا دواء لها ، وسرعان مـا تظهر اكتشافات جديدة تسد الثُّغر ؛ وكأن يصرّح بان بعض المشكلات غير قابلة للحل ، مـــع انها غير قابـلة للحل فقط في وقت معين .

أمثلة على ضيق أفقه

لقد وقع أ . كونت في مهاوي هذه العثرة . فهذا المفكر القوي لم يكن دائماً واسع الفكر وغالباً مـا كانت آراؤه ضيقة بشكل غريب . أنريد أمثلة على ذلك ؟ انها ويا للأسف ليست نادرة . فمنها الحكم الذي يردده بسخط كلما سنحت له الفرصة ، بصدد حساب الاحتمالات . انـه

يعتبر الأبحاث الدائرة حول هذه النقطة عقيمة لأنها غير قابلة للاستعمال ؛ ليس ذلك فحسب ، بل يُصرح أيضاً بأنها مستحيلة . ومنها حكمه على علم الفلك الكواكبي . انه لا يريدنا ان نهتم به . فطرائقنا التحليلية لن تسمح لنا أبداً ، فيما يقول ، بأي معرفة حقيقية وراسخة ، حول تكوين الكواكب . ثم ان ما يتخطى دائرة العالم الشمسي هو عملياً دون تأثير على الانسان ويجب بالتالي ان يُهمل . ومنها أيضاً استنكاره كل محاولة للوصول الى المركبات العضوية عن طريق التركيب . ففي رأيه ان عملية كهذه هي دائماً مستحيلة . والقوانين الكبرى في الكيمياء لا تطبق على هذا النوع من الاجسام . أليس منها ايضاً حكمه المقتضب على لامارك ، والنظريات الخاصة بتطور الانواع الحية ؟ انه اذ يولي لامارك آيات التقدير ، يتهمه بأنه من الحالمين . ويؤكد – خلافاً لرأي لامارك وبضيق أفق شديد – مبدأ ثبات الانواع الحية ووحدتها غير القابلة للتحلل .

الفلسفة الاولى

تلك هي آراء تقادم عليها الزمن . بيد ان نظرية المعرفة عند أ . كونت تشتمل ايضاً على آراء اخرى ليست كذلك ، يُشكل أهمها ما يُسمى الفلسفة الاولى . وتتلخص في خمسة عشر قانوناً ، منها : قانون الاحوال الثلاثة ومبدأ تصنيف العلوم وبعض الآراء الاجتماعية التي سنتحدث عنها فيما بعد .

القوانين الموضوعية

بعض هذا القوانين ، فيما يقول ، ذات طابع موضوعي تماماً . وتفرضها الدراسة المقارنة لشتى العلوم . وفيما يلي ستة منها : ١ً – ان قوانين الطبيعة ثابتة ؛ ٢ً – ان التبدلات التي تحصل في الكون لا تخص اذن ابداً سوى « سرعة المفاعيل الحاصلة وشدتها » ؛ ٣ً – « كل حالة سكونية او حركية تنزع الى البقاء عفوياً دون اي تبدل ، مقاومةً

عوامل الإخلال الخارجية » ؛ ٤ً « كل مجموعة تحافظ على تكوينها الفاعل او المنفعل حينما تتعرض عناصرها لتبدلات متواقتة simultanées ، بشرط ان تكون مشتركة فيما بينها بإحكام » ؛ ٥ً – « هناك تعادل حتمي بين الفعل ورد الفعل » ؛ ٦ً – « كل تقدم هو نمو للنظام المقابل له » . مثلاً : ان تطور الكائن الحي لا يكمن في انقطاع توازن متبوع فوراً بتشكل توازن آخر مختلف تمام الاختلاف . انه تبدُّل يحصل ببطء ، في منحى ما ، دون ان يحصل تغيير في الخطوط الاساسية للنظام المتحول .

انها جميعاً قوانين موضوعية رئيسية يجب ان لا تغيب عن الذهن الوضعي .

قوانين خاصة بالطريقة

ثمة قوانين ثلاثة اخرى تخص الطريقة : ١ً – في كل علم ، يجب ان نُخضع دائماً النظرات الذاتية للمعطيات الموضوعية . فالعلم مجموعة من الأفكار يبتدعها ذهننا لتصنيف الأشياء والأحداث التي تتاح له مشاهدتها . من هنا ضرورة التأكد من مفاهيمنا في كل لحظة بواسطة الوقائع ، لمطابقة هذه الأفكار دائماً مع الظاهرات الملحوظة ؛ ٢ً – اذا لم نتصرف على هذه الصورة ، واذا صغنا فيما يخص الانطباعات الخارجية صوراً هي من التأثير والوضوح بحيث تطمس هذه الانطباعات وتنوب منابها ، فاننا نصاب بالجنون . من هنا هذه القاعدة الثانية : في ميدان العلم ، يجب « ان تكون صورنا (تمثلاتنا) الداخلية أقل تأثيراً ووضوحاً من الانطباعات الخارجية » ؛ ٣ً – يجب ايضاً ان نعرف كيف نعطي الصور التي نستعملها أهميتها الحقيقية . ففي كل موضوع توجد نقاط رئيسية واخرى ثانوية . ولن يكون تفكيرنا راسخاً الا اذا لم تكتسب « الصور الثانوية » أبداً ، في ذاتنا ، أهمية « الصور الاعتيادية » .

قاعدتان إضافيتان

تضاف الى ذلك هاتان الحقيقتان : ١ً – في كل بحث علمي ، العمل

على تكوين أبسط فرضية ينطوي عليهـــا مجموع المستندات المطـــلوب شرحها . أبسط فرضية : لأن غاية العلم الحقيقية ان تمدنا بوسيلة ملائمة بقدر الإمكان لتصنيف الظاهرات كيما نتكهن بها ونستعملها ؛ ٢ً -- حينما يوجد حد متوسط بين حدين متطرفين ، علينا ان ننظر اليه في علاقته مع الحدين الآخرين ، وفي سبيل ذلك ، علينا ان نعتبره خاضعاً لهما . مثلاً : هل نريد ان نفهم ما هو العصر الماورائي . فلنُعرّف أولاً الحدين المتقابلين : العصر اللاهوتي والعصر الوضعي . حينئذ نفهم ما هو العصر الماورائي . والحقيقة اننا نرى انه حد متوسط بينهما ، ليس غير .

استعرضنا الآن أحد عشر قانونـاً من أساس خمسة عشر في الفلسفة الأولى . كما اطلعنا في السابق على اثنين منهـــا . وسنجد اثنين آخرين لدى عرض علم الاجتماع عند أ . كونت (الحركية الاجتماعية) .

الفلسفة الثانية

ان دراسة العـلوم الخمسة التي بلغت الحالة الوضعية سمحت لأوغست كونت بالوصول الى سلسلة من النتائج الاخرى ، يشكل مجموعها ما يسمى الفلسفة الثانية . ولن ندخل هنا في دراسة المفهوم الخاص الذي كونـه اوغست كونت حول حالة الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء وعـــلم الحياة ، وحول مستقبل هـــذه العلوم . ولكن هناك ثلاث نقاط ذات اهمية بالغة . لذلك لا يسعنا اهمالها .

التمرس بالطريقة الوضعية

حتى نكوّن فكرة حقيقية عن الطريقة الوضعية ، يجب علينا اولاً – في اعتقاد أ . كونت – ان نكون قد درسناها في جميع العلوم المتشكلة اليوم . وحتى نتثقف بممارستها ، ينبغي لنا ان نكون قد تدربنا عليها شخصياً في كل علم من العلوم . فالرياضيات تُعـــلم الطريقة الاستنتاجية . ويجب ان نعكف عليها كيما نعود الذهن على استخلاص النتـــائج المنطقية استخلاصاً صحيحاً . فلئن يخطىء الكثيرون في استنتاجاتهم ، فلأنهم لم

يمارسوا هذه العلوم ممارسة كافية . اما علم الفلك فيقدم لنا امثلة ثمينة . انه يُكوّن ويثقف بالملاحظة البصرية مع كل مـا تقتضي من احتراس وتصحيح واتقان ، ويُبرز دور الرياضيات في مقابلة نتائج الفكر مـع الوقائع التجريبية . انه اكثر علوم الطبيعة وضعية وكمالاً . وأما الفيزياء فتُعوّد على الملاحظة بالحواس كلها ، وعلى القيام بتجارب منهاجية دقيقة . وتتمتع الكيمياء بمزايا مماثلة . فهي تجعلنا نفهم مـا في قائمة الرموز من منفعة اساسية ، وتبين لنا كيف يمكن تشكيل إحداها . اما علم الحياة فيستبدل التجارب العاثرة بمقارنات منهاجية وعامـة : مقارنة الحالات الطبيعية والحالات المرَضية ، مقارنة الاعضاء فيما بينها ، مقارنة الجنسين والعروق ومراحل التطور الفردي .

على عالم الاجتماع ان يعرف كل هذه الطرائق وأن يكون قد مرَّنَ فكره عليها ، حينئذ فقط سيميز مـا يجب ان يضاف اليها للوصول الى النتائج المتوخاة . وان أ . كونت يركز على هذه الحقيقة ، وفي نفسه نوايا حقودة : كل تدرب ناقص على الطريقة الوضعية من شأنه ان يصبح خطراً . ان الانسان اذا امضى حياته منصرفاً الى الرياضيات فلعله سيكون قادراً على دراسة ابسط العلوم ؛ فـاذا اراد ، زيادة على ذلك ، ان يتصدى لأكثرها تعقيداً فانه معرض جداً لأن لا يتفوه إلا بالحماقات .

العلوم والتحرر من الاوهام الباطلة

ومن جهة اخرى ، يعزو أ . كونت الى العلوم قدرة ملحوظة على تحرير الاذهان من الاوهام اللاهوتية والماورائية [١] ، إلا ان لكل منها وسيلته الخاصة للإسهام في هذه النتيجة .

اما الفلك فقام بهذا الخصوص ، بدور رئيسي ، فحطم الخرافـات وبدد مخاوف الانسانية البدائية إزاء الكسوف والخسوف والنجوم المذّنبة

---

(١) يقصد التصورات الخاصة بالعصرين اللاهوتي والماورائي. - المعرب -

وتوصل الى الافكار الاولى حول وجود قوانين ثابتة ، ورفع عن الكرة الارضية وعن الانسان الطابع المركزي الذي عزته المعتقدات التقليدية اليها . وبذلك وجه ضربة قاصمة الى المبدأ القديم ، مبدأ العلل الغائية ؛ فاذا ما تثقف الانسان بالمعلومات الفلكية فكيف يسعه ان يبقى على تصوره ان الكون وُجد من اجل الارض وان هذه وُجدت من اجل الانسان ؟ انه يعرف الآن ان العالم ليس عجيباً بالقدر الذي يزعمون . ولا يرجع النظام السائد فيه الا الى بعض الظروف غير الخارقة . وكيف ندهش من هذا النظام نفسه ؟ لو لم يكن هناك حد ادنى من الانتظام في العالم لكان وجود الحياة والشعور مستحيلا . وفي مثل هذه الحالة ، من سيوجد فيه ليشاهد ان العالم موجود ؟

لننتقل الآن الى الفيزياء والكيمياء : انهما تقضيان على كل فكرة عن وجود معجزات . فكلا العلمين يُظهران بشدة ان القوانين ثابتة ونسبية . ان الفيزيائي النبيه يعلم ان القوانين التي يضع ، هي قوانين مثبَتة الى حد كبير ؛ ولكنها تظل تقريبية ، ولا قيمة لها الا بنسبة الملاحظات والتجارب التي امكن اجراؤها . ومن جهة اخرى ، هل يمكن ان يؤخذ الكيميائي النبيه بالفكرة التقليدية القائلة بالحدوث ؟ اذا تشكل جسم جديد فمعنى ذلك ان بعض العناصر الموجودة سابقاً قد اجتمعت فيما بينها على نسق جديد . واذا زال احد الاجسام فمعنى ذلك ان العناصر المكونة له قد انفصلت عن بعضها بعضاً . الحدوث ؟ الفناء ؟ اي معنى نعزو الى هاتين الكلمتين بعد الكيمياء ؟

واما علم الحياة فيعلمنا ، بدوره ، ما هو النسيج الحي بخصائصه القابلة للتأكد ، لا للتفسير ، النسيج العضلي الشديد التأثر ، والنسيج العصبي الحساس . الا يحررنا اذن من المجادلات العقيمة الدائمة حول النفس ووجودها وماهيتها وعلاقاتها بالجسم ؟ ان الوظائف الذهنية هي ولا شك على ارتباط بوجود النسيج العصبي . هذا ما نعرف ، وهذا ما

ينبغي له ان يفيدنا كنقطة انطلاق . ليس من شك في اننا لا نفهم كيف تتعلق به ، ولكننا لا نحتاج الى معرفة ذلك كيما ندرسها . هل نعرف بأي آلية تتجاذب الاجسام بحسب القانون النيوتوني ؟ هل نعرف لماذا تتحد بعض الاجسام مع بعض الاجسام الاخرى دون غيرها ؟ ولكن ذلك لا يكفي لإيقافنا عن ابحاثنا العلمية . اما الغائية الظاهرية التي تربط الكائنات الحية بالبيئة فان علم الحياة يبين سرها . كل بيئة تنطوي على شروط حياتية معينة . فهل يتيسر للكائن ان يحيا فيها دون ان يتكيف معها ؟

هكذا يسدد كل علم بدوره ضربة الى الافكار اللاهوتية والماورائية الماضية ، فيسقط بعضها بوصفه باطلاً ، وبعضها الآخر بوصفه غير ذي جدوى .

فِراسة الدماغ

أخيراً فلنفسح لِفِراسة الدماغ Phrénologie مجالاً على حدة في هذا القسم من انتاج أ . كونت . فمن نتائجها ، في الحقيقة ، ينبغي لعلماء الاجتماع والاخلاق ان يستخلصوا عدداً من أهم استنتاجاتهم . ان غال Gall أبصر الهدف الذي يمكن بلوغه في دراسة الوظائف الذهنية والمعنوية : تعيين القوانين المتحكمة بالوظائف المذكورة ، إكتشاف مختلف المناطق الدماغية التي تتعلق بها هذه الوظائف . ولكنه أخطأ في التفاصيل . فيجب ان نفعل خيراً منه .

في سبيل ذلك ، ينطلق أ . كونت من حقيقة واقعية : ان الكائنات المتمتعة بتصورات شعورية تتصرف بموجب هذه التصورات . ويتحكم بقراراتها نوعان من الأسباب : مجموع حالاتها الانفعالية والعاطفية من جهة ، ومن جهة أخرى مجموع التأملات التي تجريها في كل لحظة حول وضعها الحالي وحول القرار الذي يجدر بها اتخاذه . وبكلمة موجزة : كل كائن متمتع بالشعور يتصرف بدافع العاطفة و « يفكر كيما يتصرف » .

النباتات والحيوانات

ان النباتات لا تتمتع بوظائف ذهنية . وهي تبقى بفضل ردود فعل تلقائية آلية . والحيوانات تحتاج الى الإمساك ببعض الأشياء كيما تتغذى ، والى الهروب من بعض الحيوانات الاخرى لتحمي نفسها . لذلك لا بد لها من : ١ً — قدرة على التمييز تبين لها ما الذي أمامها ؛ ٢ً — قدرة على التناول لتضع ما تتمنى تحت تصرفها . ان قابلية الانقباض هي التي تسمح لها بالتناول . ومعها يظهر النشاط الدافع والفكر الموجّه لها .

لنصعد الآن في السلم الحيواني . ان صعوبات الحياة تزداد تعقيداً بازدياد التنظيم نفسه . وفي الوقت نفسه ، تتعقد ايضاً الاستعدادات الانفعالية والطاقات الذهنية لدى مختلف الأنواع الحيوانية . فلنتناول اولاً الأحاسيس . ان الأنانية كافية لتأمين الأفعال التي تحيا بها أدنى الكائنات . ولكن الأنانية الصرفة لا يسعها ان تكفي الحيوانات العليا . فلولا الحب الذي يجذب الجنسين الواحد نحو الآخر ، لما أمكن للانواع ان تتكاثر . ولولا الاستعدادات الانعطافية التي يصدر عنها حب الآباء والأمهات ، لهلك الصغار منبوذين مهجورين . ولنتناول الآن الطاقات الذهنية : ان الحواس تتكاثر ويتسع مداها وتتوضح معطياتها ، وتتوسع الوظائف الذهنية ، وتظهر عمليات فكرية تستخدم تجربة الماضي للتكهن بالمستقبل .

الانسان

فلنصعد الآن الى اعلى السلم ، فلنصعد الى الانسان . انه لا يختلف عن الحيوان الا لأنه يملك بشكل اكثر تنوعاً وكمالاً ما هو عند الحيوان أقل كمالاً واكثر اختلاطاً ، وهو مدينٌ بذلك للمجتمع . فلو قيض لبعض الحيوانات ان تنجح في تشكيل مجتمع لعادلت البشر . ولئن لم تتمكن من ذلك فلأننا سبقناها . فلا مكان على الارض الا لمجتمع كبير واحد من الحيوانات العليا . ان المجتمع البشري جعل اذن قيام كل مجتمع حيواني

كامل ومنافس امرأ مستحيلاً ، لا لشيء الا لأن هـذا المجتمع البشري تشكّـل ونما .

لا نعجبن اذن اذا اكتشفنا لدى الانسان ما شرع بالنمو لدى الحيوان : ١ً – ملكات عاطفية يشكل مجموعها القلب ؛ ٢ً – ملكات فاعلة خاصة بالطباع ؛ ٣ً – ملكات ذهنية ناشئة عن الفكر . واقتداء بـ غال Gall ، يجعل مكان الملكات الانفعالية في القسم الخلفي من الدماغ ، وملـكات الطباع في الدماغ الأوسط ، لانها متعلقة بالقلب الى حد ما وبالفكر الى حد آخر ، والملكات الذهنية في الدماغ الأمامي على مقربة من الحواس .

الاستعدادات والميول

وها هي ذي في كل زمرة من هذه الزمر ، الاستعدادات التي يصرح أ . كونت – الثائر ضد حسّانية هيلفيسيوس – انها اولية ، اصلية ، فطرية لدى كل فرد بشري .

لننظر اولاً في الاستعدادات الانفعالية التـابعة للقلب ، مبدأ جميع **الاندفاعات** . ان أ . كونت يميز ثلاث زمر منها : ١ً – الميول العليا التي تدفع الانسان الى الأنس وحسن المعاشرة ، ومحلـُّها اعلى ما يمكن في المنطقة الخلفية من الدماغ . وهي بالترتيب المتدرج هبوطـاً : الطيبة او المحبة الشاملة ، الاحترام ، التعلق ؛ ٢ً – الميول المتوسطـة وهي شخصية بأصلها اجتماعية بوسائل تحقيقها ، ومحلـُّها مباشرة فيما دون الميول الاولى . انها : الحاجة الى الاستحسان (الزهو والعُجب) ، الحاجة الى التحكم (الكبرياء) ؛ الميول الدنيا او الميول الشخصية ومحلـُّها فـيما دون الميول الثانية والى خلف بقدر المستطاع . إنها غريزة **الاتقان** بشكليها : الغريزة الصناعية او البنـاءة ، الغريزة العسكرية او الهدامة ، وغريزة **البقاء** بأشكالها الثلاثة : غريزة الامومة ، الغريزة الجنسية ، الغريزة المغذية . وفي الجملة ، عشرة مصادر من الاحوال الحسية الأصلية المتسلسلة .

لننظر الآن في خصائص الطباع ، الخصائص التي تتحكم بالتصرف .

انها تقتصر على ثلاث : الصرامة في سبيل الانجاز ، الحيطة في سبيل التنفيذ ، الشجاعة في سبيل الشروع . وموضعها في الدماغ همزة الوصل بين الاستعدادات الانفعالية والاستعدادات الذهنية .

ولننظر اخيراً في استعدادت الفكر نفسه ، هذا الفكر الذي يقوم بدور استشاري في كل لحظة من لحظات الحياة . يميز أ . كونت هنا طرازين كبيرين من الوظائف ، يشتمل أولهما على فروع اساسية : ١ً – الوظائف الخاصة بالإدراك ؛ ٢ً – الوظائف الخاصة بالتعبير . الأولى بعضها منفعل (تأمُل) وبعضها الآخر فاعل (تفكُر) . ويلحق بالتأمل تشكل المعاني العامة والصور الجزئية : وتلحق بالتفكر العملياتُ المنطقية : الاستنتاجُ والإستقراء . اما وظائف التعبير فتتلخص في غريزة النطق .

من هنا يجب ان ننطلق لطرح المشكلات الاخلاقية والتربوية الخطيرة . « المسألة هي ان نعمل بحيث يتاح للغرائز الاجتماعية ، مدعومة بالوظائف الذهنية ، ان تتغلب اعتيادياً على الاندفاعة الناجمة عن الميول الشخصية ، قاصرة هذه الميول على التلبيات التي لا بد منها لوضع الوظائف الفاعلة في خدمة الأحاسيس » .

تلك هي اهم المبادىء التي نحصل عليها من دراسة مختلف العلوم المتشكلة حتى الآن . فَمَنْ تمثلها ، عرف طابعها الذي لا جدال فيه ، وصار أهلاً للسير قدماً في المهمة ، ومستعداً لان يبني علم الاجتماع الوضعي وان يستخلص منه الاخلاق المرتبطة به .

علم الاجتماع

يجب ان نميز في القسم الخاص بعلم الاجتماع من انتاج أ . كونت محاولتين مختلفتين اختلافاً كافياً : ١ً – محاولة تحديد برنامج علم الاجتماع وطريقته ؛ ٢ً – محاولة معالجة شتى فصول هذا العلم معالجة مجدية .

طرح المشكلة

تعيين الهدف الواجب بلوغه في علم الاجتماع ، تقسيم هذا العلم الى أقسامه الطبيعية ، التنويه بما يلاقي من صعوبات ، توضيح الطرائق المتهيئة له للتغلب على هذه الصعوبات ؛ ان هـذه الامور لا تعني بالنسبة الى أ . كونت سوى إنهاء سلسلة تأملاته حول نظرية المعرفة .

ان دراسة المجتمع ليست حدثاً جديداً في العالم . ولكن وجه الجدة يكمن في الرغبة في العكوف على هذه الدراسة من زاوية وضعية حقاً . الذين كتبوا حول المجتمع حتى الآن كانوا من الخياليين والطوباويين ، حلموا بمجتمع جديد ولم يفحصوا المجتمعات القائمة ، وتمثلوا بصورة سابقة للتجربة قواعد اخلاقية مطلقة ، وأرادوا اصلاح الإنسانية فوراً بموجب هذه القواعد .

كان ذلك دليلاً على جهلهم بحقيقتين : اولاً ، جميع الظـاهرات ، الاجتماعية وغير الاجتماعية ، خاضعة لقوانين ؛ ولا بد لنـا من معرفة القوانين اذا اردنا ان يكون لنـا أمل في التأثير على الظاهرات تأثيراً مجدياً . ثم ان المجتمعات ، كما صرح لامنيه ، أشياء حية كالأشجار . فكما اننا لا نستطيع ان نؤثر في الشجرة — دون القضاء عليها — الا تأثيراً بطيئاً ، ضمن بعض الحدود ومع أخذ شروط نموها بعين الاعتبار ؛ كذلك ، للتأثير بصورة مجدية على المجتمع ، يجب اتخـاذ احتياطات مماثلة . كل تعديل وحشي وبروح مطلقة ، اشبه مـا يكون هنا بجريمة قتل .

ليس من شك في ان أ . كونت يعترف بوجود سَلَف سبّاقين في هـذا المضار : أرسطو ، مونتسكيو ، كوندروسيه ويسميه « أباه الروحي » ، تورغو ويدين له أ . كونت كثـيراً . ولكن هؤلاء المفكرين البارزين كانت تنقصهم اشياء كثيرة : بيولوجيا متقدمة بشكل كاف ، مجتمعات متطورة بشكل كاف ، ومدروسة عن كثب ، فكرة

واضحة عن التقدم البشري ، تاريخ واسع مفصل موطد . اما أ . كونت فيجد كل ذلك تحت تصرفه ، لذلك أزفت الساعة للعودة الى المشكلة وحلها .

تعريف الكائن الأعظم

ولكن كيف نتصرف ؟

لفهم افكار أ . كونت حول هذه النقطة ، فلنُعرف اولاً ما يسميه **الكائن الأعظم** ، ويعني بذلك الانسانية في مجموعها ، اي : ١ً – الانسانية الحاضرة والموضوعية ؛ مجموع البشر الأحياء حالياً والمسهمين حقاً في التقدم ؛ ٢ً – الانسانية الماضية الباقية دائماً بنتائج اعمالها المنجزة في السابق ، وبما خلفت من ذكريات ؛ ٣ً – الانسانية المقبلة والتي يمكننا بلوغها بالمخيلة منذ الآن .

ان الكائن الاعظم نوع من الكائن الحي الواسع ، نوع من المجموعة العضوية موجودة في حالة نمو مستمر . وهو الذي ينبغي لعالم الاجتماع ان يدرسه دراسة علمية .

علم الاجتماع وعلم الحياة

هل يعني ذلك ان على علم الاجتماع ان يكون امتداداً لعلم الحياة ؟ ان بعض تلامذة أ . كونت زعموا ذلك . اما هو فتجنب مثل هذا التأكيد . ليس من شك في ان هناك نقاط تماثل ملحوظة بين المجتمع والمجموعات العضوية . فالمجموعة العضوية تشتمل على : ١ً – عناصر حية ؛ ٢ً – انسجة ؛ ٣ً – اعضاء . والمجتمع يشتمل ايضاً على : ١ً – أَسر هي العناصر الاجتماعية الحقة ؛ ٢ً – قبائل او عشائر هي الأنسجة الاجتماعية ؛ ٣ً – مدن هي الاعضاء الاجتماعية . ان المقارنة مفيدة وذات دلالة . ولكن يجب ان لا نبالغ . والحقيقة : ١ً – ان العناصر التي تتكون منها المجموعات العضوية البيولوجية لا يمكن فصلها إلا بعملية تجريدية . اما العناصر المكونة للمجتمعات

منفصلة حقاً ؛ ٢ً – ان الشعور وحيـــد في المجموعة العضوية . أما في المجتمعات فعدده بعدد الافراد . انه اختلاف رئيسي . على علـم الاجتماع ان لا يكون « مجرد ملحق بعلم الحياة » . عـــليه ان يكون « علماً منفصلاً تمام الانفصال ، قائماً مباشرة على أسس خاصة به » . انه بحاجة الى علم الحياة كيما يتشكل ، ولكنه لا يحتاج اليه اكثر مما يحتاج الفلك الى الميكانيك .

على علم الاجتماع ان يشكل علم « الكائن الأعظم » المعرف على هذه الصورة : ولنفهم من ذلك ان عليه ان يبحث عن القوانـــين الثابتة والعامة ، القوانين التي بموجبها تحيا الانسانية وتنمو . ان علماً كهذا العلم سيشتمل على قسمين : قسم سكوني ، قسم حركي .

السكونية الاجتماعية : نظرية النظام

الحركيـة الاجتماعية : نظرية التقدم

ما هي اولاً **السكونية الاجتماعية** ؟ ميزنا قبل قليل العوامل المكونة للمجتمعات : عناصر اجتماعية ، أنسجة اجتماعيـــة ، اعضاء اجتماعية . بالنسبة الى هذه العوامل ، تنمو في كل فترة من الزمن منظمات متعددة . وفي كل مجتمع ، يحصل نوع من تقسيم معين للعمل يخلق تضامناً بـــين مختلف الأجزاء . وفي الوقت نفسه ، تتشكل وتتطور مؤسسات سياسية ، اقتصادية ، دينية ، قضائية ، عسكرية . وهذا كله يشكل في كل فترة تاريخية وفي كل زمرة **نظاماً معيناً** ، توازنا معيناً مستمراً تقريباً . ان السكونية الاجتماعية هي « علـم النظام » بهذا المعنى للكلمة . وإن مختلف المنظمات التي تظهر في كل مجتمع تكون في حالة تفاعل متبادل ، وينشأ عن ذلك توافق يحافظ على الحياة الاجتماعية . ان دراسة هـــذا التوافق هي التي ينبغي لها ان تكون موضوع السكونية .

بيد ان الانسانيـة لا تقوم على النظام فقط . ان الكائن الاعظم في تقدم مستمر . ويجب ان نفهم فكرة أ . كونت ، فهو لا يزعم

ان الانسانية لا تسير نحو سعادة أعظم . إن مسألة معرفة هل السعادة تتعاظم في العالم هي ، في نظره ، مسألة عديمة الجدوى وغير قابلة للحل ؛ لأن السعادة تنشأ عن تناسب بين الرغبات والاوضاع . ان ما يعنيه أ . كونت هو ان الانسانية في تبدل مستمر ، وتتعلم تدريجياً كيف تحسن استفادتها من البيئة . وفي الوقت نفسه ، يبدو ان الملكات الإنسانية تتحول في منحى ملائم . ولكن الحركة التي تسير بالإنسانية حركة لها قوانينها ، شأنها في ذلك شأن الأشياء الاخرى . والحركية الاجتماعية هي التي تدرس هذه القوانين . السكونية الاجتماعية Statique sociale نظرية النظام ، والحركية الاجتماعية Dynamique sociale نظرية التقدم . ان القوانين التي ستثبتها الحركية الاجتماعية ستكون اساسية . وان معرفتها ستسمح بتقدير ماضي الانسانية وبتبين العوامل التي اسهمت في تشكيله ، وستسمح ايضاً بالتكهن بمستقبلها وبترتيب كل شيء في سبيل افضل تطور مقبل .

تلك هي المهمة التي يجب النهوض بها . ليست المسألة اذن مسألة الشروع بتقريظ الظاهرات السياسية ولا بصب اللعنات عليها ، بل اعتبارها كـ « مجرد مواضيع ملاحظة » . واستخلاص القوانين الثابتة التي تخضع لها هذه الظاهرات وتتطور بموجبها .

الطرائق الملائمة

ولكن ما هي الوسائل الموجودة تحت تصرف علماء الاجتماع للنجاح بهذه المهمة ؟ ان أ . كونت يشير الى أربع زمر من الوسائل : ١ً — ملاحظة الوقائع الاجتماعية . ليس من شك في ان كل واحد منا لا يستطيع ان يرصد شخصياً الا عدداً ضئيلاً منها ؛ ولكن الملاحظات التي يجريها الآخرون ويَرْوونها بأنفسهم هي قابلة للاستعمال ، على ان نَعْرف كيف ننتقدها ؛ ٢ً — التجريب : ليس من شك في انه سيكون من الصعب علينا ان نجري التجارب مباشرة على المجتمعات ، بخلقنا الظروف

التي نريد معرفة نتائجها . ولكننا نستطيع على الاقل ان ندرس ما يحصل عَقِبَ تبدلات عارضة تُشوه الظاهرات الاجتماعية ؛ ٣ً – الملاحظة المقارنة : ان مقارنة المجتمعات البشرية والمجتمعات الحيوانية ، مقارنة المجتمعات البشرية البدائية والمجتمعات المتفاوتة في الحضارة ، هي ذات استعمال رئيسي في علم الاجتماع ؛ ٤ً – الطريقة التاريخية : إنها الطريقة الخاصة بعلم الاجتماع ، وغايتها تعيين الأحوال المتعاقبة التي مرت بها الإنسانية ، ومقارنة هذه الاحوال المختلفة فيما بينها ان هذا العمل من شأنه ان يبين لنا كيف يرسي الحاضر جذوره في الماضي ، ويجعل التعاون الذي يربط البشر الحاليين بالقدامى امراً ممكناً ، ويُنمي هذه العاطفة الاجتماعية التي ينتظر منها أ . كونت تجديد الانسانية النهائي وإعادة حسن النظام اليها : « احترام الجدود الذي لا غنى عنه لحالة المجتمع الاعتيادية ، هذا الاحترام الذي زعزعته الفلسفة الماورائية زعزعة شديدة » . ان علم الاجتماع بادخاله الاستعمال المنهاجي للتاريخ يستكمل وسائل التنقيب الوضعي . وبواسطته يعرف العلم اخيراً ما في حوزته للسير بأبحاثه الى نهاية الشوط .

أفكار أ . كونت حول السكونية

إن أفكار أ . كونت حول السكونية الاجتماعية مشوّشة للغاية . ذلك انه تحدث عنها كعالم اجتماعي واخلاقي وكنبي ديانة الانسانية . وسنكتفي باستخلاص ما تشتمل عليه من آراء حقاً أساسية وخاصة بعلم الاجتماع .

الأنانية والغيرية

ليس صحيحاً – رغم تأكيدات هوبز – ان الفرد البشري اناني فقط ، وان انانيته وحدها هي التي دفعته الى ان يُصبح اجتماعياً . ان كل فرد يملك استعدادات فطرية للحياة في المجتمع ، وميولاً طبيعية نحو التعاطف . الا انه ضعيف العدة قليل الزاد للحياة الاجتماعية ، لان

هذه الحيـــاة تفترض تقدم الملكات العقلية ؛ ولكن اكثر البشر يهملون الجهد الفكري ، ليس ذلك فحسب ، بل هم عاجزون عنه كل العجز. وتفترض هذه الحياة ايضاً غلبة الاستعدادات التعاطفية على الاستعدادات الانانية ؛ ولكن الميول الغيرية لدى اكثر الافراد ليست نامية الا بنسبة ضعيفة جداً . ان دراسة الفرد من الناحية الاجتماعية تثبت ذلك ، وعلى الاخلاقي والسياسي ايجاد وسيلة لجعله اكثر اجتماعية .

الأسرة : الخلية الأساسية

الأسرة ، لا الفرد ، هي العنصر الاجـتماعي الاساسي . ان الخلية الحية ، في علم الحياة ، ليست قابلة للفصل عن الأنسجة . لذلك يُعتبر النسيج العنصر البيولوجي الاخير . والوحدة الاجتماعيـة الابتدائية ليست الفرد البشري . ان كل مجموعـــة نظامية يجب ان تتشكل من اجزاء مجانسة لها تمـاماً . فعلى المجتمع اذن ان يكون متشكلاً من عنـــاصر اجتماعية سابقة . ان الفرد لا يملك بذاتـــه أي شيء اجتماعي . اما الاسرة فمجتمع صغير . انها اذن الحد النهائي في تحلل الانسجة الاجتماعية . ومن ثَمّ ، على الاخلاقيين والسياسيين ان يفعلوا كل ما بوسعهم للحيلولة دون تمزيق شملها وللعمل على ترسيخ اركانها .

الحكومة ومهمتها المزدوجة

لنعتبر الآن المجتمعات كمجموعات من الأَسر . هنا يرتسم الشبه بينها وبين المجموعات العضويـــة . والحقيقة اننـا نرى فيها : ١ً – تخصص الوظائف المختلفة التي تنشأ عنها حياة المجموعـة ؛ ٢ً – تمـيُّز سلسلة من الاعضاء المتكيفة مع الوظائف اللازمـــة ؛ ٣ً – تضامن الاعضاء فـيما بينها وإسهامها من اجل غاية مشتركة . ان امثال هذه الظاهرات تسمح لنا بان نفهم لماذا يملك كل مجتمع حكومة ، ولماذا يجدر به ان يملك احداها . ذلك ان تقسيم الاعمال يخلق لا محالة في كل زمرة تجاذبات متنافرة ، وينمي النظرات الجزئية ، ويجنح الى ابطال النظرات الاجمالية ،

ويعزز الأنانيات الضيقة فلا يرى كل واحد الا مجال اختصاصه ، وينزع الى الانفراد بالنظر اليه . لذلك لا بـد من وجود قوة اجتماعية تتلافى هذه المحاذير . هذه القوة هي الحكومة . أما مهمتها فمزدوجة : صيانة **الانضباط الاجتماعي** والمحافظة على **الروح الجماعية** . من هذه القاعدة يجب ان تنطلق النظريات الاخلاقية والسياسية فيما يتعلق بالحكومة .

الأنسجة الاجتماعية واختصاصاتها

الى هذه الآراء العامة ، يضيف أ . كونت بعض الآراء الخصوصية وفيما يلي اهمها :

انه يوضح نظرته فيما يتعلق بالأنسجة الاجتماعية ، ويطلق هذه التسمية على العشائر والأرهاط . ولكنه يفهم هاتين الكلمتين على طريقته الخاصة[1] . ان حياة كل مجتمع تفترض وجود : ١ً – افعال ماديـة تتعلق بعدد العمال وقوتهم ؛ ٢ً – افعال ذهنية تخلق الافكار الاساسية بالنسبة الى الانسانية وتعبر عنها ؛ ٣ً – عواطف اخلاقيـة توجه الإرادات وتصدر عن القلوب والطبائع . من هنا وجود ثلاث طبقات اجتماعية مقابلة ؛ ١ً – طبقة العمال ورؤسائهم الصناعيين ، وهي طبقة عمل مادي ؛ ٢ً – طبقة العلماء والحكماء والكهنوت ، وهي طبقة عمل عقلي ؛ ٣ً – طبقة النساء ، الأمهات والزوجات والاخوات ، وهي طبقة التأثيرات المعنوية وتختلف عن الطبقات الأخرى بان نشاطها عائلي .

تلك هي الانسجة الاجتماعية مع اختصاصاتها . وعلى الاخلاقي والسياسي ان يهتم بانسجامها .

الكنيسة مأثرة الحضارة الانسانية

كما ان أ . كونت يعلل تشكل الكنيسة ، هذه السلطة الروحية التي

(١) سنرى انه يستعملها بمعنى طبقة . – المعرب – .

سيهتم بها اهتماماً كبيراً .. على الحكومة ان تكون سلطة دنيوية قادرة على ممارسة ضغطها على الحياة الاجتماعية ، ولكن ما قيمتها اذا لم يكن هناك من ينير لها السبيل ؟ انها بحاجة الى ثقافـــة عقلية لتمييز الطرق والوسائل المؤديــة الى الاهداف المصطفاة ؛ والى استعدادات خلقيـــة لاصطفاء هدف يفيد الانسانية حقاً وللمحافظة على الاحترام العام الذي تصبح عــاجزة لولاه ؛ والى ضابط ينبهها في حالة استعدادهـــا لإساءة استعمال نفوذها والتصرف بحماقة . وقد لبت هذه الضرورة عبر التاريخ ، سلطة" سماها أ . كونت « السلطة الروحية » . ان الحكومة الدنيويــة لا تملك الوقت الكافي ، ولا تملك وسائل الإطلاع . فلا بد لها اذن من مرشد يسدي اليها النصح . لهـــذا السبب ، تشكلت ونمت منذ اقدم العصور طبقة كهنوتية ، هي منظمة علم ورُشد وحكمة . وقد اكتسبت شكلها الأكمل في هـــذه الكنيسة الكاثوليكية التي يعتبرها أ . كونت مأثرة الحضارة الانسانية . انها فكرة ستقوم بـــدور رئيسي في نظريته السياسية .

الملكية — رؤوس الأموال

هذا ويُنصب أ . كونت نفسه محامياً عن المـُلكية . إن الاشتراكيين والاقتصاديين يستنكرونها ويدافعون عنها بمحاكات سابقة للتجربة : تلك هي مهمة بالية جديرة بالمفكرين الماورائيين . يُعتبر صالحاً للانسانية كل ما من شأنه ان : ١ً — ينمي المشاعر الغيرية ؛ ٢ً — يدفع الافراد الى التثقف المتزايد ؛ ٣ً — يعودهم على وضع معارفهم في خدمة المطـــامح الإنسانية . من هذه الزاويــة يجب الوقوف للحكم على الملكية . ولكن كيف يتسنى لنا بالتالي ان ننكر مـــا لها من قيمة ؟ ان المجتمع كله بحاجة الى هذه « الذخيرة الغذائية » ، الى هذه « الودائع المغذيــة » المسماة برؤوس الاموال . فلولاهـــا لتعرض التطور الإجــتماعي لأعسر الخضات . لذلك يجب حث البشر على استبقــاء فائض انتاجهم ، وعلى

الرضا بنقله . لولا هذا الحافز ، من ذا الذي سيقوم بالمشاريع الواسعة وسيأخذ على عاتقه المخاطر التي يرتبط بها استثمار الارض ؟

اللغة

الى هذه الآراء ، يضيف أ . كونت نظرة غريبة فيما يتعلق باللغة . انها ليست هبة خفية من اصل خارق ، ولا ثمرة إبداع موفق . فللحيوانات لغتها . ولكن البشر قاموا بتحسين لغتهم . وان وجود المجتمع بالذات قد تطلب ذلك . وعليه ، ان اللغة بيولوجية بأصلها ، اجتماعية بنموها . في البدء كانت إيماءً يتوجه الى البصر ، ثم تحولت الى موسيقى تتوجه الى السمع . وما ان اقتضت الحاجة التعبير عن شيء اوضح من العواطف ، حتى رافق هذه الموسيقى شعر شفاهي . وبما ان الافكار ازدادت دقة ووضوحاً مع الزمن ، لذلك افسح الشعر مجالاً للنثر . ثم جاءت الكتابة فثبّتت النثر وجعلته اكثر تداولاً وتناقلاً . وإن أ . كونت ليشدد على ما للغة من اهمية واسعة . فهي بالنسبة الى الفرد ، ليست ولا شك الوسيلة الوحيدة للتفكير الصميمي . ان ادراكاتنا الاولى للأشياء هي ، بوجه عام ، خالية من كل تعبير شفاهي . ولكنها تكتسب مثل هذا التعبير ما ان تصبح الفكرة مجردة ، نزّاعة الى الإحكام ، ميالة الى الانتقال . اما بالنسبة الى المجتمع فهي التي تصون المكتسَب الانساني وتنقله وتنشره . انها ، في نهاية المطاف ، من اعظم وسائل التواصل الاجتماعي . بواسطتها تتغلغل العناصر الاجتماعية الى خَلَد الفرد وتفكيره الذاتي . فالتفكير بواسطة اللغة الا يعني ، في الحقيقة ، القيام بتأمل باطني بوسيلة تحليلية شكّلها المجتمع نفسه ؟

أ . كونت والحركية الاجتماعية

ان آراء أ . كونت حول الحركية الاجتماعية خاضعة لزمرتين من الاعتبارات .

تطور الحضارة وتطور المفاهيم

١ً ـ ان تطور الحضارة العام تابع لتطور المفاهيم العقلية الخاص . ولقد جرى هذا التطور الثاني تبعاً لقانون الاحوال الثلاثة المعروف . هـذه الاحوال الثلاثة تقابلها اذن ثلاث مراحل في تقـدم **الـكائن الأعظم** . بالعصر اللاهوتي يرتبط عصر سياسي يتميز بسيطرة عاملين : الحكومـة اللاهوتيـة ، الروح العسكرية . وبالعصر الوضعي سيرتبط عصر سياسي يتميز بولادة ظاهرتين اجتماعيتين : الحكومة المجتمعية ، الروح الصناعية . وبين هـذين العصرين ، كان تاريخ الانسانية سلسلة من التفككات والتخريبات المطردة . فتحت تأثـير الفلسفة الماورائية ، انهار المجتمع اللاهوتي العسكري . وتحت تأثـير الآراء الوضعية الأولى التي تتحسس طريقها ، يتشكل في نفس الوقت نظام يفسح المجال للحكومة المجتمعية وللتقدم الصناعي المتزايد .

كانت العصور الأولى تمثل طفولة الانسانية : وبمـا انها كانت دينية عسكرية ، لذلك كانت فترة فتوحات . وكانت الغريزة الاجتماعية فيها مدنية ووطنية بوجه خاص . امـا العصور الوسطى فكانت تمثل شباب الانسانية : وبما انها كانت دينية عسكرية ايضاً ، ولكن بنسبة اقل ، لذلك كانت فترة دفاع نزعت فيها الغريزة الاجتماعية الى اكتساب الصفة الجماعية . وأما الأزمنة الحديثة فستكون العصر الذي تبلغ فيه الانسانية أُشدّها : انها عصر اجتماعي وصناعي ، وطور عمل ستنزع فيه الغريزة الاجتماعية الى ان تصبح عامة شاملة .

تطور الكائن الأعظم

ان تطور الكائن الأعظم جرى بموجب حتمية ثابتة . كل تبدل طرأ على الانسانية حصل في حينه ، بتأثير اسباب جعلته امراً لا مفر منه . واستمر طالما كان مفيداً لسير الحضارة ، وأدى هكذا المهمة المخصصة له ، وما أن شرع بإعاقة سيرها حتى توقف . ان الحكم على المؤسسات الماضية

من زاوية مطلقة ، كما فعل كوندورسيه ، وصب اللعنات على بعضها ، ومباركة بعضها الآخر باسم أخلاق ماورائيه ، هو اذن تصرف صبياني . فلنفهم فقط ما الذي احدثها ، وما الذي ازالهـا ، وكيف اسهمت كل واحدة منها في التقدم العام . ان فلسفة التاريخ ستبين مـا كان للأشياء الماضية من قيمة موقتة ، وستمجد السلف بما يليق بمقامهم .

هذه الافكار الموّجهة تتحكم ، في اعتقاد أ . كونت ، بجميع الحركية الاجتماعية .

اما التقسيمات العامة التي يجدر التقيد بها فانها تفرض ذاتها : فلنميز وجود ما يلي : ١ً – مرحلة بدائية تقابـــل العصر اللاهوتي ، وستضم كل العصور القديمة حتى القرن الرابع عشر ؛ ٢ً – مرحـــلة متوسطة تقابل العصر المـاورائي ، وتمتـــد من القرن الرابع عشر حتى الثورة الفرنسية ؛ ٣ً – مرحـــلة نهائية موجودة فقط في حالة التكون . انها مرحلة المستقبل .

الا ان هذه التقسيمات الكبرى غير كافية .

العصر اللاهوتي

فلنفحص اولاً **العصر اللاهوتي** . انه يشتمل على ثـلاث مراحل : المرحلة الفَتَشية ، المرحلة الوثنية ، المرحلة الموّحدة .

المرحلة الفتشية

١ً – ان الفتشية لا تفصل بين الاشياء الموجودة في الطبيعة وبـــين الآلهة المفسرة لخصائص هذه الاشياء وفعلها . انها تفترض ان هذه الآلهة تعيش في الأشياء . وفي اعتقادها ان البحر والبركان والشمس هي ذات عقل وعواطف وارادات . ليس هناك تميز واضح بين ما هو حي وما هو غير حي . انها فرضية عفوية قابلة للتأكد بواسطة نتائجها ، وصحيحة جزئياً لأن هناك حيوانات .

ان انتشار هذه الفرضية الساذجة ولّد نتائج هامة من الناحية الانسانية ،

عدّدها أ. كونت قائلاً : ان الفتشية « تنتشل » العقل البشري والروح الاجتماعية « من خمولها » . ونحن نتبين ذلك اذا وقفنا تِباعاً من النواحي الخمس التالية : الصناعة ، الجمالية ، الفلسفية ، العلمية ، الاجتماعية . يكفي استعراض بعض الامثلة : فمن الناحية الصناعية ، ادت الفتشية الى تلطيف الغريزة المدمرة في العصور الأولى ، وعلمت الانسان البدائي احترام فَتيشتَه على الاقل ، وأسهمت بالتالي في ترويض الحيوانات . ومن الناحية الجمالية ، جذبت المخيلات بقوة ، وولدت تعاطفاً عميقاً بين قلب الانسان وبين ما توهمه الأخير في طبيعة الأشياء . ومن الناحية الفلسفية ، دفعت الأذهان الى تصور احلام ربما كانت صبيانية ، لتعليل الظاهرات ، ولكنها دفعتها على الأقل الى التحقق منها بالتأكد من الوقائع . ومن الناحية العلمية ، ولّدت التعداد البدائي ، ووضّحت القوانين الفلكية الأولى . ومن الناحية الاجتماعية كانت ذات نتائج أساسية . ربطت الانسان بالأشياء المبجلة : الشجرة ، النهر ، الصخرة ... ومنعته من الإبتعاد عنها كثيراً ، وجعلته اكثر استقراراً ، وشدته الى ارض معينة ، الى وطن معين . لعل الفتشية لم تخلق الحياة العائلية ، ولكنها عززتها ، ومهدت بالتالي للحياة الزراعية التي تُعتبر خطوة حاسمة .

بيد ان الفتشية لم يكن بوسعها الاستمرار . فهي في الحقيقة ، ببعض صفاتها الذاتية ، تعيق سير الحركة التي كانت سبب ظهورها . ولا يسعها ان تولد وأن تُبقي سوى عدد ضئيل من الزمر الاجتماعية ، وذلك بسبب تعدد الفتائش . كل زمرة اجتماعية لها ديانتها الخاصة في ظل الفَتَشية . ولا وجود لعقيدة مشتركة تضم مجموعة كبيرة من البشر ، ولا وجود لطبقة كهنوتية تفرض نفسها على الجميع ، ولا وجود بالتالي لضابط من شأنه تهذيب مجتمعات واسعة بعض الشيء . ولنضف قائلين ان المعتقدات الفتشية معتقدات تكذبها التجربة . هل النباتات والأشياء اللاعضوية تملك حقاً نفساً كما يزعم الفتشيون ؟ ان المسألة ستُطرح لا محالة ، وهي

تُكره الذهن على القيام بتأملات جديدة .

خطوة حاسمة

هذه التأملات أدت الى عملية ذهنية كانت ، دون ريب ، صعبة على الفكر البشري : الفصل بين الشيء بوصفه مادة جامدة وبين القوة المحركة له . وأصبحت هذه القوة إله يؤثر فيه من الخارج . وقد سهّل تشابه الاشياء مثل هذه العملية . كل الرياح ، كل النيران ، كل الصواعق متشابهة . لماذا اذن يعلّل فعل هذه الريح بتدخل إله معين ، وتلك الريح بتدخل إله آخر ؟ اليس من الانسب ان نفترض وجود قوة إلهية واحدة تُسير الرياح كلها ، وقوة واحدة تحرك النيران كلها ، وقوة واحدة تتحكم بالأعاصير كلها ؟ هذه الفكرة فرضت ذاتها على الذهن البشري ، فدخلت الفتشية في طور الاحتضار ، وظهر الشّرك الوثني ، وحل كل إله ، في النهاية ، محل عدد من الفتائش التي خلعها الفكر البشري .

لقد كانت العملية بطيئة . ان تداول الأشياء يومياً ولّد الشكوك حول وجود نفس فيها . ولا بد ان الاعتقاد بقي مدة أطول فيما يتعلق بالكواكب ، وان عبادة النجوم قامت بدور الوسيط بين الفتشية الأولى والشرك الوثني ؛ وظهرت معها الطبقة الكهنوتية ، اذ لا بد من رجال خصوصيين لرصد النجوم والحفاظ على ذكرى الحركات التي تجعلها حسنة الطالع . وقد عمل هؤلاء الاشخاص على بسط نفوذ طبقتهم على فئات متزايدة العدد .

لقد دقت ساعة ظهور الشرك الوثني .

مرحلة الشرك الوثني

٢ً – لنفحصه اولاً في مجموعه . يقول لنا أ . كونت : ان الشرك الوثني كان ذا نتائج ذهنية واجتماعية وأخلاقية .

النتائج الذهنية

فمن الناحية الذهنية ، اشار الشرك الوثني الى الفترة التي بلغ فيها نمو الفكر الديني حده الاقصى ان هذا المذهب يملأ الكون بآلهة كثيرة . كل ظاهرة توحي اليه بوجود إله متخفٍ وراءها ، بوجود معجزة . من هنا الايمان بالنبوءات ، وبفعالية القرابين والصلوات . من هنا ايضاً ظهور فكر خاص يشف خلل المسعى البشري المتجه نحو العلم والفن والصناعة . في مثل هذه الفرضية ، كيف السبيل الى الاعتقاد بان العالم خاضع لقوانين منتظمة ؟ ان الشرك الوثني ينكر العلم بفرضيته الاساسية ، ولكنه ، على الأقل ، هيأ الاذهان لاستعمال طرائق صحيحة ، وعودها على البحث عن تأويل الظاهرات ، وعلى رصد امارات المستقبل وتعليلها ، واستخراج المفهوم القائل بحتمية قدرية ثابتة . اما الفن فمدين لهذا المذهب اكثر مما يدين له العلم . كل شيء فيه يستهوي المخيلة . كل إله جديد بحاجة الى لباس وطبائع وتاريخ ومعابد وتصوير شكلي وتمجيد شعري . لذلك ظهرت هذه الاشياء كلها . وأما تأثيره على الصناعة فلم يكن بالقليل . انه إذ الغى التأليه المباشر للأشياء ، سمح للبشر – ولم يكونوا يملكون الجرأة من قبل – بان يعدّلوا الاشياء الطبيعية وان يكيفوها بحسب مقتضيات الاستعمال . واذ ولّد الروح العسكرية ، كما سنرى ، دفع البعض الى الفتوحات والبعض الآخر الى الدفاع . وهذا الامر استدعى صنع اسلحة وبناء مراكب حربية وتشييد حصون ، اي أنه استدعى وجود صناعة وتقدم تقني .

النتائج الاجتماعية

لننظر الآن في النتائج الاجتماعية التي نجمت عن الشرك الوثني . ان أ . كونت يعتبرها هامة جداً . فهذا المذهب يعزز الطبقة الكهنوتية . اذا كان هناك آلهة فلا بد من التقرب منها ، وفي سبيل ذلك لا بدّ من معرفة رغباتها وتمييز ميولها . من هنا ضرورة وجود فئة من الرجال

المطلعين على هذه الاسرار . وفي الوقت نفسه ، يعزز هذا المذهب الميول الحربية . ان الآلهة متعددة كالبشر ، وهي تتصارع كما يتصارع المؤمنون بها . كل إله يبسط حمايته على رعيته . كل انسان يحارب من اجل إلهه . الا ان حرباً كهذه تسمح بإحلال سلم طويل الأمد ؛ لأن الغالب يضم اليه المغلوب ، ويجد في مذهبه مـا يسمح له بأن يضم في الوقت نفسه آلهة الشعب المدحور . من هنا وجود زمر اجتماعية متزايـــدة الاتساع وقادرة ، نتيجة لذلك ، على الأخذ بتقسيم العمل وإيجاد صناعة قوية . ولنضف ايضاً هذا الواقعة الاساسية : ان الشرك اذ يُساعد على الفتوحات ينمي العبوديـة ، ولئن كان الرق الاسود الحديث خزياً لا يغتفر ، فان العبودية القديمة قامت بدور مفيد حقاً في تاريخ الانسانية ؛ فقد صدرت عن الشفقة . الا يُعتبر إحلال استخدام المقهورين محـل البطش بهم دليلاً على سماحة المنتصر الخالصة ؟ ان العبودية اسدت خدمات جُلىّ للغالبين ، وفي النهاية للمغلوبين انفسهم . اليس الارقاء هم الذين قاموا ، مع النساء ، بالاعمال السلمية ، بيـــنما كان المحاربون يوسعون الفتوحات ؟ أليسوا هم الذين أوجدوا ، مع مر الزمن ، الفنون الصناعية التي يقوم عليها النشاط الحديث ؟

النتائج الاخلاقية

لننظر أخيراً في نتائجه الاخلاقية . انهـــا نتائج ضخمة . فالشرك أعد الطاقات التي لا غنى عنها في سبيل الفتوحات ، وبَوّأ حب الوطن مرتبة الصدارة . الفتشية شكلت الأسرة ، امـــا الشرك الوثني فأسس المدينة . وقد جرت هذه العملية خلَـل سلسلة من المراحل عمل أ . كونت على توضيحها .

الشرك الوثني المحافظ

ان الشرك الاولي كان لاهوتياً كهنوتياً محافظاً ؛ انه شرك الحضارتين المصرية والأشورية . في هـذا العصر تشكلت الطبقات الاجتماعية . كل

اسرة كانت تمارس صنعة معينة لم يكن يحق لأفرادهـــا التخلي عنها . فالفرد هو منذ الولادة وطيلة الحياة خبّاز او بنّاء او حداد . وثمـــة طبقة كهنوتية خاصة مكلفة بتنظيم الطبقات الاخرى وبحكمهـا . الا ان نظاماً كهذا يحمل في طياته بذور دماره . انه يتصف ولا شك بمزايا : تقسيم العمل الإجتماعي ، المحافظة على الطرائق المكتسبة ، تناقل النتائج عن طريق التربية العائلية ، تنمية استعدادات وراثية لبعض الحرف ... انه يؤمّن كل ذلك ، ولكنه ينطوي ايضاً على محاذير خطيرة : فقدان المرونة ، التضحية بالتقدم من اجل النظام . وبالتـــالي ليس من تسهيل لحاجات الفتوحات التي يولدها الشرك الوثني . لذلك انهار الشرك المحافظ انهياراً سريعاً رغم ما جاء به من مؤسسات رائعة .

الشرك الوثني الحربي

وتلا الشركَ المحافظ الشركُ الوثني الحربي حاملاً معه حـاجة ملحة جداً الى التقدم والفتوحات .

هناك مرحلتان في تطوره .

المرحلة العقلية

ان أ . كونت يسمي المرحلة الأولى الشرك الوثني العقلي . إنها مرحلة الحضارة الهيلينية . الشرك العسكري هو ، مبدئياً ، متجه نحو الفتوحات . الا ان الجبال تقطع ارض اليونان لدرجة تصبح معها كل سيطرة بواسطة القوة عملية شاقة وقليلة الدوام . لذلك سرعان ما انصرف النشاط عن الحروب العقيمة ، واتجه نحو غايات اخرى ، نحو الجهود العقلية . وقد تيسرت العملية بفضل اختراع كتابة سهلة الاستعمال . ورافقها استبدال تعدد الزوجات بنظام الزواج من واحدة وهو انسب لمستلزمات الحياة العسكريـة . وها هو ذا أ . كونت يقيّم حضـــارة اليونان ، يستنكر طيشهم المنمق ، وميلهم المتحذلق ، ويتّهمهم بانهـــم لم يسهموا قط في إغناء التقنية ، ويحكم على فنهم حكمـــاً قـــاسياً بعيداً عـــن التفهم . ولكن

اليونان مع ذلك عملوا عملاً عظيما ، فقد أوجدوا الفلسفة والعلم . إن فيثاغوروس والفلكيين الاوائل وديموقريطس مهدوا لـ « أرسطو الفريد » . وليس من شك في ان بغض القوى ، فيما يبدو ، ضلت في البدء ، ونعني قوى الفلاسفة المزيفين الذين تاهوا ، في أعقاب أفلاطون ، في تآليف ماورائية واخلاقية . مهما كانت أمثال هذه التأملات فارغة ، فقد أفادت لشيء ما في النهاية ... لقد مهدت للأفكار الموحّدة التي ظهرت بعد فترة قصيرة .

المرحلة الاجتماعية

وتلا الشركَ العقلي الشركُ الوثني الاجتماعي ، وتبعت الحضارةَ اليونانية الحضارةُ الرومانية ، ان الشرك هنا لم يعد يتيه في العمل العقلي بل اهتم بالفتوحات . ولا نفهمن من ذلك انه انصرف الى التهديم ، هذا الشيء المنافي للمجتمع ، بل الى « الدمج » ، انه حدث هام من الناحية الانسانية . فهناك امم متجاورة ، متفرقة . ويجب دمجها في مجتمع واحد ، وان يُصنع من الاوطان وطناً شاملاً ، ومن الشعوب شعباً من العظم بحيث يؤتي تقسيم العمل فيه كل ثماره ، ومن الاتحاد بحيث تغدو الحرب مستحيلة بين أبنائه . ليس من شك في ان مثل هذا المسعى لم يسهم قط ، بحد ذاته ، في تقدم العلوم والفنون ، ولم ينعكس الا على تقنية الحرف المفيدة للصراع العسكري . ولكن كم كان له من قيمة من الناحيتين الاجتماعية والاخلاقية ! فتحت تأثيره ، اصبحت الاسرة قوية ، واحتلت ربة الدار الرومانية مكانها في المنزل بجدارة ، واكتسب الشيوخ طابعاً جليلاً ، ورُبي الاطفال ليكونوا مواطنين ، وصار العبد اقل تعرضاً لظلم سيده ، وازداد الحس بالاستمرار الاجتماعي بفضل وضع الاسماء ، واصبح معه الاهتمام بالمدينة والوطن في المقام الاول .

لكن ، مهما يكن هذا التنظيم حسناً ، فكيف يمكنه ان يستمر ؟

أن روح الفتوحات تبقى ما بقي هناك مجال للتوسع . فاذا لم يعد هناك مثل هذا المجال ، افسحت الفتوحات الطريق للدفاع . ويتطلب هذا الامر توازناً آخر ومزايا اخرى . ثم ان الانسانية كلما تقدمت ازدادت شعوراً بان الافكار الوثنية المشركة لا تتفق وانتظام الظاهرات والنظام الذي يربطها . كيف يُستمر اذن في الايمان بتعدد الآلهة ؟ فلنضف قائلين ان السلطات المنبثقة عن الشرك الوثني الحربي ليس لها ما يقابلها . انها تجعل كل شيء متعلقاً باعتبارات سياسية غير اخلاقية ، وتدفع النفوس الى الاحساس بضرورة وجود نظام جديد . النتيجة : فقدان التناسب بين الشرك الوثني وطاقات الاذهان فقداناً متزايداً . هكذا بعدما كان مفيداً خلال قرون ، اصبح مضراً ، وانهار جاراً معه في سقوطه النظام الاجتماعي المرتبط به .

المرحلة الموحدة

٣ – تلت الشركَ الوثني مرحلةٌ توحيدية دفاعية تقول بإله واحد لتعليل كل الظاهرات ؛ وليس من عدو بين الذين يؤمنون بالاله الواحد المشترك . هذه العقيدة أدت الى تكيف اجتماعي أُعجب به أ . كونت يما اعجاب . ومركز هذا التنظيم البابوية وكنيستها . ان العصور القديمة الاغريقية – اللاتينية كانت تضع سلطة الكهنوت الروحية وسلطة الحكام الدنيوية في نفس الأيدي . اما النظام الكاثوليكي فدشن فصلها ، وتشكلت سلطة روحية من جهة ، وسلطة دنيوية من جهة اخرى .

التنظيم المزدوج

لا شيء كان اجدى للانسانية من هذا التنظيم . انه لضرب من الجنون ان تُسَلَّم حكومة العالم للفلاسفة ، فهم ليسوا جديرين بها . انهم قلما يفكرون في الحاضر ، وغالباً ما يتعالون فوق تفاصيل الأشياء . القادة ليسوا المفكرين ، القادة نفرٌ من الاشخاص المتحلين بذكاء متوسط ، المتمتعين بتفكير عملي قوي . ولكن اذا اعوزتهم

الآراء الصائبة والأفكار الخيرة ، فسيسيرون بالعالم نحو الهاوية . لذلك ، الى جانب الرجال الفعالين الناهضين بشؤون الحكم ، لا بـد من وجود جماعة من الرجال المثقفين العالمين يقع على عـاتقهم اسداء النصح . ولقد حققت القرون الوسطى هذا الازدواج على أحسن وجه . ما هي البابوية في الحقيقة ؟ على هذا السؤال يرد أ . كونت قائلاً : انها سلطة معنوية متميزة عن السلطات الارضية . انها تمارس تأثيرها مباشرة : علانية عن طريق توجيهاتها ومواعظهـا ، وسراً عن طريق الاعتراف . وهي على كل تملك سلاحاً صاعقاً : استخدام الحرمان الذي ينبذ المخـالف خارج الكنيسة ، خارج الانسانية .

مزايا الطبقة الكهنوتية

وان أ . كونت ينوه بمزايا هذه الطبقة الكهنوتية ، هذه الكنيسة التي أوجدتها البابوية الى جانبها : طبقة واعية تعرف كل ما يمكن معرفته في هذا العصر ، طبقة منتشرة في كل مكان ترصد البشر بشكل مستمر ، طبقة مفكرة ، طبقـــة من نوع خـــاص نظراً الى تمسك القسوس بالعزوبة ، طبقة تُكسبهـــا كرامتها سلطة عليـا ؛ طبقة يكاد يتعلق تسلسلها وتجنيد افرادها بالمناقب فقط ، طبقة تخضع كلها لثقافة خاصة توحد بين أفرادها وتبقي بينهم روحـــاً واحدة ولغة واحدة ، طبقة مستقرة الاركان على مؤسسات رهبانية تصون وتغذي الثقـافتين العقلية والاخلاقية . وبكلمة موجزة : قوة حضارية عظمى .

ان العالم مدين لها بنظام تربوي رائـع موجه الى الجميع . ليس من شك في ان هذه التربية فقيرة بالمعارف العلمية ، ولكنها ، على الاقل ، تنمي الشعور بتساوي الواجبات الفردية . وهو مدين لها بنظام قوي جداً : الاعتراف الكاثوليكي . بواسطته تنفذ الكنيسة الى أعماق الضمائر وتوجهها . وهو مدين لها ايضاً بنشر مبادىء ، باطـلة دون شك ، ولكنها صالحة جداً للحياة الاجتماعية . وان أ. كونت ليمتدح المبدأ القائل انه لا خلاص

خارج نطاق الكنيسة ، ومبدأ المطْهر Purgatoire الذي يبقي الامل في نفوس الآ ثمين ،ومبدأ الحضرة الفعلية التي تمنح الكائن المقدس طابعاً غامضاً مقدّساً . وانــه ليعجب بأسرار الكنيسة المقدسة السبعة التي تُبرز حياة كل فرد وتدفعه الى طلب الانتساب الى السلك الديني . ويمجد قربان القداس ، هذا الانتقال المفيد من طقوس العبادة القديمـــة الى الطقوس المفروضة على الانسانية الوضعانية

ان التنظيم الكاثوليكي هو « المأثرة السياسية الرفيعة الصادرة عن الحـــكمة الانسانية » .

نشوء الاقطاع

اما السلطة الدنيوية التي نمت في القرون الوسطى فتسمى « الإقطاع » وهي لم تتشكل عرضاً ، اذ لا شيء يتشكل عرضاً واتفاقاً في التاريخ البشري . إن سعة الامبراطورية الرومانية ادت الى تكاثر القادة العسكريين ، لأن ضغط البرابرة كان موجوداً في كل مكان على الحـــدود . ولكن صعوبة المواصلات كانت تتطلب اعطاء القادة حق اخذ المبادرة . ونظراً الى بعدهم عن السلطة المركزية ، حصلوا على حقوق متزايدة . وظهرت مع مرّ الزمن في المجتمع الكبير قوى صغيرة متمتعة باستقلال واسع . وقد قابلت الكاثوليكية نشوء هذه القوى الصغيرة بالعطف ؛ ونظرت بعـــين الرضا الى تشكل إقطاعات وراثية تشبه في تسلسلها تسلسل الخوْرَنيات والاسقفيات والأبرشْيات ؛ وسُرّت بنشوء الفروسية ، هـــذا النظام الذي أحس أ . كونت نحوه باعجاب لا مثيل له .

نتائج التنظيم المزدوج

هـــذا وقد نوه أ . كونت بنتائج هـــذا التنظيم المزدوج للسلطتين الروحية والدنيوية .

ان الكنيسة شكلت اخلاقاً شاملة اخذت في الانتشار ، وتدخلت في السياسة تدخلاً شديداً . فقديماً كان لكل مدينــة إلهها الخاص واخلاقها

الخاصة . ولكن الاخلاق اصبحت واحدة بعد مجيء الديانة المسيحية . اخلاق واحدة تبشّر لجميع الشعوب ، للنبلاء والدهماء ، للأغنياء والفقراء . التربية تنشرها ، والوعظ يشرحها ، والاعتراف يبقيها . لم يعد للحياة من مغزى الا بها ومن اجلها . بيـد ان الاخلاق المسيحية ، في حد ذاتها ، لم تستهو أ . كونت . انها تشتمل ، والحق يقال ، على بعض العناصر الحسنة . ولكنها تبقى ، في جوهرها ، فقيرة وغير اجتماعية . فيالغرابة التصرف الاخلاقي اذا كان دافعه الاعتبار الاناني للجحيم والنعيم والخلاص الفردي . ويا له من مبدأ اجتماعي غريب ، هذا المبدأ الذي يدفع الى الرهبنة في قلب الصحراء . ان وجه الروعة لا يكمن في الاخلاق المسيحية ، وانما في التنظيم الاجتماعي الذي تشكل لنشرها ، وفي ما تعظ من تحكم بالذات ، وفي ما تحصل عليه من وحدة في الاعتقاد والتقاء في الافعال ، وفي طريقة تعليمها البشر بان يُحيُوا ذكرى الماضي ويكرموا الافراد المتفوقين .

كما أن الديانة المسيحية مزجت في نفس الوقت « مختلف العناصر الملائمة للروح الاجتماعية الحديثة » . وأسهمت إسهاماً قوياً في إلغاء العبودية فتحولت هذه الى قِنانة ، ثم نشأت رابطات الحرفيين الاحرار في المدن ، وحافظت ايضاً على الفكر الفلسفي في العالم . والحقيقة ان محاولة تعزيز الايمان التقليدي عن طريق المحاكات هي محاولة غريبة ، ولكنها ادت على الاقل الى ابقاء عادة المحاكمة ولم يطرأ إلا تحسين ضئيل على الفكر العلمي . على ان الافكار الكاثوليكية أظهرت تناقص الفكر الديني ، فصار عدد المعجزات اقل مما كان عليه في عهد الشرك الوثني ، وفُقد الايمان بالتنبؤ ، وشُرع بتسجيل الوقائع . وبالمقابل ، حدث تجديد فني عجيب . وان أ . كونت ليتحمس لقصص الفروسية ، وللكاتدرائيات القوطية وللتآليف الموسيقية التي ظهرت فيها ، ولفن النحت الذي تجلى في الأروقة والميازيب ، في اعمدة الأديرة وأطر المحاريب .

مراحل الحركة

انها حركة جبارة تتميز بوجود مرحلتين : الاولى امتدت من الغزوات التي جرت في القرن الخامس حتى نهاية القرن السابع ، وخلالها تحولت العبودية ببطء الى قنانــة ؛ والثانية امتدت من نهاية القرن السابع حتى نهاية القرن الثالث عشر ، وانقسمت بدورها الى حقبتين : خلال الاولى ناضلت الحضارة الاقطاعية نضالاً دفــاعياً ضد غزوات البرابرة الوثنيين القادمين من الشمال ، وخلال الثانية ناضلت نضالاً ممــاثلاً ضد الغزوات الاسلامية القادمة من الجنوب . أما الحقبة الاولى فيقابلها تحرر سكان المدن وتشكل اللغات الحديثة واتحاد الأمارات الاكثر تحضراً تحت قيادة البابا ضد البرابرة ، العدو المشترك . وأما الثانية فيقابلها أوج الاقطاع . وإن أ . كونت ليحتج ضد هذه « الفلسفة التي أدت الى ان يوصف بالقرن البربري المظلم ، القرن الذي تألقت فيه معــاً اسماء القديس توما الأكويني وألبير الكبير والفيلسوف باكون والشاعر دانتي الخ ... » .

انهيار العصر اللاهوتي

ولكن مهما كان حظ الدين الموّحد – في مرحلته الدفاعية – عظيما ، فقد كان يتضمن بذور هلاكه : كان على السلطة الروحية ان تمتنع عن كل مطمح دنيوي ، وعلى السلطة الدنيويـــة ان تبتعد عن كل مطمح روحي ، ولكنهما لم تفعلا ، لذلك اصطدمتا وحصلت بينهما نزاعــات مؤلمة . ثم ان العقيدة الكاثوليكية تتنافى والتقدم ، لانها تعتبر نفسها عقيدة مطلقة . ولكن القلب البشري كلما ازداد تحضراً ، ازداد احساساً بسخف اخلاقٍ تبشر بالفضيلة ، مهددةً بالجحيم مؤمــلةً بالنعيم . وكلما تعاظم الفهم ، احس بعدم إمكان التوفيق بين مزاعم العقل ومزاعم الايمان . وما يبقى ثابتاً يصبح متأخراً ، وما هو متأخر محكوم عليه بالزوال . وبانتهاء تهديد الغزوات البربرية ، انتهت ضرورة الاتحاد ضدها . لهـذا السبب فقد الدين الموّحد الدفاعي مبرر وجوده . النتيجة : انتهاء العصر

اللاهوتي ، وابتداء عصر آخر : العصر الماورائي .

العصر الماورائي

يتميز العصر الماورائي بحركة مزدوجة : الأولى هدامة نزعت بصورة لاشعورية اولاً ، وبصورة شعوريـة بعدئذ ، الى تهديم النظام اللاهوتي والعسكري . والثانية بناءة نزعت الى ان تستخلص من الحطام العناصر الأولى في هذا التنظيم الوضعي الذي سيكون التنظيم النهائي للإنسانية .

الحركة الهدامة

أما الحركة الهدامة فجرت على مرحلتين : خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كانت عفوية لاإراديـة ، ثم اصبحت مرسومة مقصودة من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر .

ان التفككات الاولى التي طرأت على المذهب الموحِّد الدفــاعي ، نشأت عن نزاعات اجتماعية ، لا عن وجود عقيدة . فثمة صراع مشؤوم بين السلطتين الروحية والدنيوية . لقد اراد الاباطرة بسط سلطانهم على البابوات ، وانصرف هؤلاء الى الامور الدنيويـة اكثر من انصرافهم الى الامور الروحية . وثمة صراع مشؤوم بين الكهنوت الوطنيين والبــابا نفسه . لذلك اخذت تحل محــل الكنيسة الواحدة القوية بوحدتها مجموعةٌ من الكنائس المتناثرة . وثمة صراع مشؤوم بين السلطات المركزية والقوى المحلية . كل نبيل صغير كان يصبو الى الانعتاق . كل ملك كان يريد ان يطاع طاعة تامة . من هنا نتيجتان اساسيتان : انحطاط البابوية وخضوع السلطة الروحية للسلطة الدنيوية ، انحطــاط النبلاء وخضوعهم المتزايد لسلطة الملوك .

وهــا هي ذي العقيدة تتدخل في القرن السادس عشر ، ويبتدىء معها كفاح منظم ضد المؤسسات المتزعزعة . لقد استهدفت هذه العقيدة التهديم وتوخت التحطيم ، لذلك لم يكن في وسعها ان تكون الا عقيدة

سلبية . وإذ سُميت مذهب البروتستان[1] ، أُعطيت اسمها الحقيقي . ولقد وسّع أ . كونت مدلول هـذا الاسم ، لأن فكر الاحتجاج الفلسفي نما على مرحلتين . خلال الاولى ، أُعلن الحق الفردي في انتقاد المعتقدات التقليدية ، ولكن وُضعت له حـــدود ، ولم يشمل الكتاب المقدس . هذا الموقف هو موقف مذهب البروتستـــان بالذات . وخلال المرحلة الثانية ، أُعلن حق البحث الحر دون تحديد . يجب ان يُحكم على الكتاب المقدس في تأكيداته ، شأنه في ذلك شأن اي انتاج إنساني . من هنا الانتقال المزدوج : من مذهب البروتستان الى مذهب المؤلهة ، ثم من مذهب المؤلهة الى الإلحاد . كل ذلك حصل تحت تأثير افكار الماورائيين ومطالب الفقهاء القانونيين . كلا الفريقيين كانا صالحين للتهديم ، ولا أحد كان أهلاً للبناء .

ثمـــة ظاهرات خطيرة تراءت منذ بداية المرحلة البروتستانتية . ان الكنيسة نسيت مهمتهـــا الاجتماعية تمام النسيان ، ولم تعد تفكر إلا في حماية نفسها . وفي سبيل ذلك ، أُسست جماعة يسوع . وقد وصفها أ . كونت وصفاً قاسياً . ان افرادها ، البارزين غالباً والماهرين دائماً ، لا يؤمنون بما يبشرون به . انهم ينظمون في النهاية « نوعاً من التعمية الشاملة » ، بمحاولتهم دفـع الآخرين الى قبول ذلك ، لانهم يريدون « دينـاً من اجل الشعب » . وفي الوقت نفسه ، فقدت الملكية الحس بقيمتها ، وتنازل الملوك عن سلطتهم بـــين ايدي رؤساء الوزارات ، وهكذا اقروا بعـدم أهليتهم ، على الرغم من تبجحهم بأصلهم الإلهي . اخيراً ظهر في العالم الحديث الداء الذي يفتك به : « مبدأ البحث الحر الفردي بصورة مطلقة غير محدودة » . اعتباراً من هذا الوقت ، نصب كل واحد نفسه حَكماً أعلى للصواب والخطأ ، للخير والشر . فنجم عن ذلك ، في الحال ، استنكار السلطة الروحيـة وازدراء القرون الوسطى

---

(١) – يقصد المعنى الاشتقاقي للكلمة : احتج ، يحتج ، احتجاجاً . – المعرب – .

والاعتقاد بان اللاهوت الماورائي سيكفي لجمع شمل القلوب ، وان تبديل المؤسسة سيجدد عالماً ليس من سبيل الى تحسينه الا بشفاء النفوس والطبائع . وهكذا نرى مذهب البروتستان يفتح الباب للنزوات الاخلاقية الموجودة في طوايا حرية التفكير الديني .

اما في الفترة التالية فان هذه النتائج ازدادت بروزاً . والحقيقة ان هوبز ، سبينوزا ، بايل ، تجاوزوا مذهب البروتستان . الا ان القرن الثامن عشر هو الذي أعطى الحركة كل ما لها من اتساع . ان مفكرين امثال فونتينيل ، فولتير ، ديدرو ، هم من اكبر الهدامين . الأولون سعوا الى توجيه الاذهان بواسطة مذهب مؤلهة زعموا انه مذهب عقلاني . اما خَلَفهم فتخطوهم وصرحوا بالإلحاد التام . وفي الوقت نفسه ، نزلت على التنظيم الدنيوي انتقادات جان جاك روسو المفسخة ، وهو كاتب يملك القدرة على التشويق والاغراء . فنشأ عن ذلك ، على الصعيد الاخلاقي ، زيغ وضلال : مثل **البتول** لفولتير .

حتمية التهديمات المسبقة

ليس من شك في ان ذلك كله كان امراً لا بد من وقوعه ، لأن ساعة حدوثه كانت قد أزفت . لم يكن في وسع العصر الوضعي ان يتلو العصر اللاهوتي دون حدوث تهديمات مسبقة . فلنتوجه إذن بالتحية الى مذهب البروتستان الماورائي والمكنِّس . ولكن فلنعلم ان طرائقه ليست هي التي ستسمح بالبناء اللازم . لذلك نلاحظ انه بينما كان العالم اللاهوتي آخذاً في الانهيار ، ثمة عالم جديد كان آخذاً في الصعود ببطء . فمنذ القرن الرابع عشر ، استمرت اربعة تطورات بناءة بشكل متواز في الصناعة والفن والعلم والفلسفة . ولكن الحركة جرت دون انسجام . كل ممثل للفكر الجديد كان يعمل لنفسه فقط ، ولم يكن هناك تنظيم متضافر ولا نظرة إجمالية .

الحركة البناءة

هذا العمل الواسع جرى على ثلاث مراحل . خلال المرحلة الاولى ،

كانت الحركة عفوية تماماً . وخلال الثانية ، لاحظت الطبقات المهيمنة فائدة هذه الحركة وشجعوها بصفة خصوصية . وخلال الثالثة ، ادركت الحكومـات اخيراً ان مصلحة الدولة تقتضي استغلال النشاطات المترددة أعظم استغلال وقد نوه أ . كونت بالتطورات التي سارت بالصناعة من اكتشاف البوصلة والاسلحة النارية والطباعة بصورة عرضية ، الى عصر المعارف الكبرى والشركات المالية . وأشار الى تحسن الفنون التي كانت في البدء مشتتة وساذجة ، ثم اصبحت في النهايـة منظمة مظفرة تحت رعاية الدولة التي اخذت تدرك اهمية الفنون. وأشار أيضاً الى تكون العلوم المدهش ، والذي سار بها من علم التنجيم وعلم الحِيَل الى نظرات نهاية القرن الثامن عشر الوضعية . ليس من شك في ان الفلسفة كانت ابطأ تقدماً . وبقيت خاصة ذات طابع انتقادي بالنسبة الى الزمن الماضي . ولكنها مع ذلك شرعت تتمتم حوالي نهايـــة القرن الثامن عشر ببعض القواعد التي اصبحت بعدئذ قواعد الوضعانية .

وجملة القول ، بينما كان العالم القديم آخـــذاً في الانهيار مع افـكاره اللاهوتية البالية ، ثمة عالم جديد كان آخذاً في الصعود ، موّجهاً بالافكار الوضعانية . بيد ان الحركة حصلت بصورة خرقاء ومجزأة . كان لا بد من إحلال الفكر الاجمالي محـــل الفكر التفصيلي . ان العالم النهائي يفترض وجود تنظيم جديد بصير للقوى البشرية . فالصناعة بحاجة الى عمل منهاجي يجعلها عقلانيـــة ، والفن بحاجة الى توجيه اجتماعي وعام، والعلم يقتل نفسه بتقسيم مفرط للعمل وأبحاث صبيانية ولا بد من توجيه جهوده . كل ذلك ، على الفلسفة الوضعية ان تنهض بـــه . اننا ، بواسطتها ، نعرف ما كان عليه النظام في الماضي . وبواسطتها ، نتصور ما يمكن ان يكون عليه التقدم في المستقبل . انها تستهدي بالسكونية الاجتماعية وبالحركية الاجتماعية ، وستبين لنا ما هو لازم في سبيل تنظيم المجتمع والحصول على منتهى التقدم بتنمية النظام .

الاخلاق والسياسة والدين

هذا البرنامج تقابله نظرية أ. كونت في الاخـلاق والسياسة وديانة الانسانية ، كما هي مشروحـة في : **نظام السياسة الوضعية وفي تعاليم الديانة الوضعانية.**

ان القانون الذي بموجبه يجري تقدم الانسانية غير متعلق بنـا . ولكننا ، على الاقل ، نستطيع ان نُعجل في نتائجه وان نجعله اكثر فعالية ، فكيف نعالج الفرد (اخلاق) والمجتمع (سياسة) لنسارع في مجيء الانسانية الوضعانية ؟

طرح المشكلة

فلنفحص المشكلة اولاً بالنسبة الى الفرد .

لنتذكر نتائج فِراسـة الدماغ : الاستعدادات الانفعالية العشرة ، الاستعدادات الذهنية الخمسة ، الاستعدادات الخلقية الثلاثة المتحكمة بالتصرف .

لننطلق من هنا ، ولنقدر الامور من الناحية الاجتماعية . ان المجتمع لن تُكتب له الحياة ولن ينجح إلا اذا خصص له كل فرد جميع طاقات نشاطه . وفي سبيل ذلك ، يجب : ١ً – أن يكون متعلقاً بالمجتمع تمام التعلق ، بواسطة استعداداته الانفعالية ؛ ٢ً – أن يضع جميع طاقاته الذهنية في خدمة مطامحه الإنسانية . يجب ان نعني بذلك كل ذكائه الطبيعي ، كل معارفه المكتسبة ، كل تفكيره المنهاجي . ان للمجتمع اذن مصلحة اساسية في ان يدرب كل فرد على : ١ً – أن يتصرف بدافع المحبة والميل ؛ ٢ً – وان يفكر كيما يتصرف .

لنقف الآن من الناحية الفردية . إن تثقيف الفرد في هذا المنحى ، ألا يعني غشه وخداعه ؟ الا يعني جعله عبداً للمجتمع ؟ ان أ . كونت يجيب بالنفي . الأنانية ليست جبلّتنا الحقيقية . ان جوهر كياننا المعنوي هو الاستعداد للميل والعطف . لقـد جعلت كلوتيلد دي فو أ . كونت يدرك : « انه خـيرٌ للمرء ان يحب من ان يكون محبوباً » . السعادة

ليست للأناني الذي يُجري ألف حساب . انها صِنْوَة الغيرية وانفتاح النفس وهِبَة الذات . « يمل المرء كل شيء ولكنه لا يمل المحبة » . اننا لا نُغرر بالفرد حينما ننمي استعداده للعطف .

سواء وقفنا من الوجهة الاجتماعية ام من الوجهة الفردية ، ثمة نتيجة واحدة تفرض ذاتها . يجب ان ننمي لدى الفرد ، والى اقصى حد ، استعداداته الانعطافية : التعلق ، الاحترام ، الطيبة او المحبة الشاملة ؛ والا فان ما سيكتسب من ثقافة ذهنية ومن قدرة سوف يتجه نحو الشر . لهذا السبب يستنكر أ . كونت كل مبدأ اخلاقي يتوخى المصلحة الشخصية : المبدأ الكاثوليكي الذي يُقيم مواعظه على فكرة الخلاص ، مبدأ هيلفيسيوس الذي يدعو الانسان الى الفضيلة بدافع الانانية في مفهومها السليم . انه يفعل ما هو افضل . على المربي الوضعاني ان لا يمتدح اقرب الفضائل الى الذات إلا استناداً الى دواع غيرية واجتماعية .

« الحب كمبدأ » ، هوذا اساس الاخلاق الانسانية . يجب ان نخلق « عبادة المجتمع » . وهي وحدها ستجعل « الحكومة المجتمعية » ، امراً ممكناً .

لنفحص الآن نفس المشكلة بالنسبة الى الرهط الاجتماعي . ان علم الاجتماع يُظهر لنا هذا المجتمع مؤلفاً من ثلاث فئات من الاشخاص ، مع العلم بان الفئة الاخيرة تنقسم الى قسمين . هذه الفئات هي : ١ً – طبقة النساء وتتميز بالتفوق الانفعالي ؛ ٢ً – طبقة المفكرين النظريين وتتميز بالتفوق العقلي ؛ ٣ً – الطبقة التي يتعلق النشاط الاجتماعي بها خاصة . وتنقسم هذه الطبقة الاخيرة الى رهطين : أ – رهط القادة الصناعيين ويسميهم أ . كونت الاشراف ، المنظمين ؛ ب – رهط المنفذين ويسميهم العمال (البروليتاريا) . ان أ . كونت ، على كل ، يضع تسلسلاً لهذه الطبقة ويرسيه على شمول النظرة التي تتطلبها المهن المختلفة . فيأتي المصرفيون في الطليعة ، ثم بالترتيب : التجار ، الصناع ، المزارعون .

ما العمل الآن لتنظيم المجتمع تنظيماً جيداً ؟ أنلغي بعض هذه الطبقات ؟ انذيبها في بعضها بعضاً ؟ ابداً . يجب ان ننظم المجتمع بحيث نحصل من تضافر افعال الأفراد على افضل مردود من ناحيتي **النظام والتقدم** .

الحاجة الى ديانة جديدة

تلك هي المشكلة قد طرحت بوضوح . امـا علم الاجتماع فهو الذي يقدم الحل .

ما الذي نظم مسلك الافراد في الماضي ، ما الذي وحد التصرفـات ونسقهـا ؟ شيء واحد فقط : الدين ، الكلمة نفسها تدل على ذلك : « La religion , c'est « quod religat . وان التـاريخ يؤكد ان التطور البشري خضع لتطور المفاهيم الدينية .

فاذا اردنا تحقيق مجتمع يسوده النظـام من اجل التقدم ، فيجب ان ننمي لديه ، والى اقصى حد ، **ديانة ملائمة** . ولنفهم من ذلك حـالةً خاصة من الحب ، مقرونة بحالة خاصة من الايمان ، بحيث يستطيع الكل ان يُولّد لدى الفرد روحاً من الخضوع لقوانين الكون التي لا يمكن التغلب عليها ، وان يقدم له في نفس الوقت هدفاً لنشاطه وموضوعاً لمحبته .

هذه الديانة اين نجدها اذن ؟ ليس في المـاضي : فالفتشية والشرك الوثني والتوحيد مذاهب قد ماتت ؛ وليس في الماورائيات : فالعلل والجوائر والمصائر ، كل هذه المسائل المطلقة تستعصي على ادراكنا . ان البشر بحاجة الى ديانة عقلانية وجديدة . وقد اعتقد أ . كونت انه اكتشف عناصرها في تعاليم علم الاجتماع ، وسماها **ديانة الانسانية** .

الانسانية : العناية الحقة

اننا نعيش في مجـــال هو **البيئة الكبرى** ، ونتطور على ارض هي **الفتيشة الكبرى** ، ونحن افراد انسانية هي **الكائن الاعظم** . **الانسانية** هي مجموع الأحياء الحاليين ، والاموات الشرفاء الذين يحيون حياة ذاتية في ذاكرة الأحياء ، والاشخاص الذين سيولدون والذين يحيون حيـــاة

ذاتية في مخيلة الأحياء .

كل فرد مدين لهذه **الانسانية** بكل شيء : برخائه المادي الناجم عن جهود الاجيال الماضية ، بأخص واعز مشاعره الجمالية والاخلاقية والدينية ، بذكائه ومعارفه المتراكمة وطرائقه ، بهذه اللغة نفسها التي تساعده على التفكير بقدر ما تساعده على التعبير .

الانسانية ، ما هي اذن بالنسبة الى كل واحد منا ان لم تكن العناية الحقيقية ؟ فلنُعلم البشر اذن كيف يحولون اذهانهم عن العنايات الاسطورية ، وان يكفوا عن طلب المعجزات من الآلهة الخيالية ، وان يفكروا دون انقطاع في هذه **الانسانية** التي بها يتعلقون ، وان يمجدوها في قلوبهم بإحياء ذكرى الأموات العظماء . بهذه الصورة ، سنعلمهم ديانة قابلة للإثبات ، تُهذب القلوب وتوحد الافعال .

آراء أ . كونت في الديانة الجديدة

تلك هي الفكرة . بيد ان كل ديانة تشتمل على عقيدة ، وعبادة ، ونظام . فما هي اذن ؟

العقيدة

١ً — اننا نملك ، من قبل ، بعض المعلومات حول هذه العقيدة الملائمة للديانة الوضعانية . انها تقتصر على مجموع حقائق « الفلسفة الأولى » و « الفلسفة الثانية » . اما الفلسفة الأولى فتتلخص في القوانين الاربعة عشر وقد تحدثنا عنها سابقاً . واما الفلسفة الثانية فتتكون من عرض موجز للحقائق الأساسية في كل علم . وان أ . كونت يريد ان تُجمَل هذه الحقائق في سبعة مجلدات تقابل العلوم السبعة الموجودة في تصنيفه الثاني . ويجب ان يشتمل كل مجلد على سبعة فصول . وينبغي له ان لا يضم الا المعلومات التي لا غنى عنها لإثبات العلم الذي يلي مباشرة في سلّم التعقيد .

العبادة

٢ً – ان أ . كونت امعن النظر طويلاً في موضوع العبادة . كيف نوجد عبادة المجتمع ؟ معنى ذلك ان نتساءل ماذا يجب ان نفعل كي ننمي لدى الافراد هاجس فكرة الإنسانية وما هم مدينون به لها . يعتقد أ . كونت ان الكاثوليكية وقعت على الحـل . ينبغي للانسانية ان تُحل الفكرة الوضعانية : العناية – الانسانية ، محل الفكرة الكاثوليكية : الإله – العناية . بيد ان المؤسسات الكاثوليكية كانت حكيمة ، لذلك يجب ان نكتفي بتكييفها مع نظرات الدين الجديد .

ستكتسب العبادة الوضعانية شكلين : احدهما خاص والآخر عام ، شأنها في ذلك شأن العبادة الكاثوليكية . ولكنهـا ، بشكليها ، ينبغي لها ان تكون مجموعة واسعة من الاعمال التذكرية : تذكر الاموات الذين ندين لهم بكل شيء ، تذكر الاحياء والمساعدين الحاليين ، تذكر الذين سيأتون في المستقبل ، ليتابعوا ما قمنا بـه من عمل . ان امثال هذه الاعمال التذكرية تعيد حياة ذاتية للمتوفين ، وتجعل الاحيـاء البعيدين ماثلين حاضرين ، وتبث الحياة في اولئك الذين ليسوا بعد من المولودين . ثمة مشاعر يجب ان تواكبهم : بوجه العموم ، دفقٌ من المحبة والعرفان ، واستنكار قاطع في بعض الاحيان .

العبادة الخصوصية

اما العبادة الخصوصية فهي اما شخصية او اهلية .

المرأة : الملاك الحارس

على العبادة الشخصية ان تكون « العبادة الباطنية للجنس الانفعالي » . ان الكاثوليكية ابتدعت الملاك الحـارس المحافظ على الفرد والمنزل . وملائكة من هذا النوع كائنات وهمية . ولكن هنـاك ملائكة ذات وجود حقيقي : النساء ، روح الاسرة : المرأة كأم اولاً ، ثم كزوجة ، ثم كأبنة ، وبصورة ثانوية كأخت وكخادمة . تحت جميع هذه الوجوه ،

تمثل المرأة شيئاً واحداً : العطف ، الحب ، التضحية . انها « أفضل شكل انموذجي للإنسانية » . فليرَ الرجل في المرأة ملاكه الحـــارس . ولترَ المرأة اهلها في امها وزوجها وابنها . انطلاقاً من هنا ، فليقم كل واحد ثلاث صلوات كل يوم : واحدة صباحـا ، وواحدة ظهراً ، وواحدة مساء . استحضار ملائكة المنزل ، دفق محبة وحنان ، صلاة شفـاهية لأن الكلمات تضاعف المفعول ، صلاة شعرية لأن الشعر يأخذ بمجـــامع القلب .

العبادة الاهلية

واما العبادة الاهلية فتنزع الى ربط كل اسرة بالوطــن . لقد تذكر أ . كونت اسرار الكنيسة المقدسة في الكاثوليكية . لذلـك ابتدع على غرارها اسراراً اجتماعية . كل وليد يقدَّم الى الكهنوت فيُعطى اسماً تحت رعاية إشبين وإشبينة . في الرابعة عشرة : الاطّـــلاع على الاسرار . تُوقف التربية على صعيد الاسرة ، ويبدأ الفتى بتلقيها من الكاهن الوضعاني في المعبد . في الواحدة والعشرين : القبول . لقـد انهى الفرد دراساته الوضعانية وبدأت حياته كرجـل . في الثامنة والعشرين : المصير . فقد تبنى الفرد مهنة ، ويجري تثبيته في المهنة المصطفاة بأبهـــة واحتفال . بعدئذ الزواج : الرجل في الثامنة والعشرين على الاقل ، والمرأة في الواحدة والعشرين على الاقل ، وفيما فوق الخامسة والثلاثين خـــير للرجل ان لا يتزوج ، وفيما فوق الثامنة والعشرين بالنسبة الى المرأة . ثلاثة اشهر خطبة شرعية ، تعهُّد بالترمل الابدي . في الثانية والاربعين : النضج . حينئذ يحيط الكهنة الرجل علماً بأن كل خطيئة في المستقبل من شأنها افساد دمجه النهائي في الانسانية . في الثالثـة والستين : المـــوت . ان العجوز ينصرف بمحض اختياره ؛ ويعين خلفه المقبل بعد مـا يكون قد اختبر مناقبـه شخصياً . هوذا الموت . وهـــا هوذا كاهن **الانسانية** يتدخل ، ويلوح للانسان الزائل بالامل بالخـــلود في ذاكرة البشر ، ويقدم للاسرة

التعازي اللازمة . بعد الوفاة بسبع سنوات يحل يوم الدينونة والحساب . فاذا اعتُبر الميت جديراً بـأن يُدمج في الكائن الاعظم جرى دمجه . حينئذ تنقل عظامه الى الغابة المقدسة المحيطة بالمعبد ، والا فانه يبقى في مقبرة البلدية او يُدفن مع المرذولين : المقتولين شرعاً والمنتحرين والمتبارزين .

هكذا تتخلل حياة كل انسان احتفالات جدية تبقي لديه الحس بوضعه الحقيقي بالنسبة الى الانسانية .

العبادة العمومية

واما العبادة العمومية فتكمن في اقامة اعياد مدنية هدفها احياء ذكرى كل ما اسهم في جعل الانسانية هيئة نظام وتقدم ، وتكون سانحة للقيام بتظاهرات فنية واسعة ، وينبغي لها ان تعزز وتحرك في القلوب الحس بالتضامن الاجتماعي .

واننا لنرى أ . كونت يفكر في كل شيء .

المعبد الوضعاني

يفكر اولاً في المعبد الذي لا بد منه . هذا المعبد يقع وسط مقبرة المدموجين الى الانسانية ، ويتوجه محوره نحو باريس « المركز الطبيعي للوضعانية » . وستُمثّل الانسانية في المحراب في شكل امرأة في الثلاثين من عمرها وطفلها بين ذراعيها . وعلى الجوانب ، سبعة مصلّيات تحتوي على صور تمثل « وسائط تقدم الانسانية الثلاثة عشر » و « افضل عواملها المساعِدة الاربعة » . وسيخصص مبنى للكهنة وأُسرهم ، وسيخصص مبنى آخر لتعليم العقيدة الوضعانية . وفيه تجري المهرجانات الشعرية والموسيقية التي تشرعها الوضعانية تمجيداً للانسانية . وان أ . كونت يبتدع بيارق وإشارات وشعارات رمزية : « نظام وتقدم » ، « العيش في سبيل الآخرين » ، « العيش بشكل مكشوف » . بل انه يبتدع حركة وضعانية لتحل محل رسم اشارة الصليب .

التقويم الوضعاني

هـــذا ونُنظم أ . كونت الأعياد وتتابُعها وطبيعتها تنظيما دقيقاً . وفي سبيل ذلك ، يضع تقويما وضعانياً . ستكون السنة مؤلفة من ثلاثة عشر شهراً . كل شهر سيتضمن ٢٨ يوماً . كل اسبوع سبعة ايام . كل شهر اربعة اسابيع . كل عام نهار تكميلي ، كل سنة كبيسة نهار اضافي . كل شهر يخصص لاحدى القوى التجريدية التي يتعلق بها النظام والتقدم : الشهر الاول للانسانية في مجموعهـا ، والأشهر الخمسة التاليـــة للعلاقات الاساسية في الحياة : الزواج ، الأبوة ، البُنوة ، الأخوة ، الخادميـة ؛ والأشهر الثلاثة التاليـة للعصور الكبرى في التطور الانساني : الفتشية ، الشرك الوثني ، التوحيد ؛ والاشهر الاربعة الاخيرة للطبقات الاجتماعية الاربع : النساء ، الكهنوت ، الاشراف ، العمال . وستحافظ الأيام على اسمائهـا التقليدية ، ولكنها ستمجد بوسيلتين مختلفتين : باسمـــاء أعلام وبذكرى العلوم الوضعانية السبعة . ان نفس اليوم سيذكر بهوميروس والرياضيات . أرسطو وعـــلم الفلك ، قيصر والفيزياء ، القديس بولس والكيمياء ، شارلمان وعـلم الحياة ، دانتي وعـــلم الاجتماع ، ديكارت والأخلاق . وستكون الاعياد على ارتباط مع اسم الشهر نفسه ، مثلاً : ان شهر المرأة يتضمن اعياد الأم والزوجة والإبنة والأخت . ويفيـــد اليوم التكميلي في كل عـــام لاحياء ذكرى الاموات ، واليوم الاضافي في السنوات الكبيسة لإحياء ذكرى النساء القديسات . مع العـــلم بان على الجميع ان يحضروا الاعياد ، ومن يتخلف عن الحضور يُشهَّر به .

ترتيب النظام الوضعاني

٣ً – بقي ترتيب النظام الوضعاني . رأينـــا ان السلطتين الروحية والدنيوية كانتا منفصلتين في القرون الوسطى . فـكانت البابوية تسدي النصائح ، وكان الحكام يستوحون منها . هوذا النظام الذي يجب اعادته . فلنضع اذن سلطة روحية وضعانية كأداة مشورة . ولنوجد الى جانبها

سلطة تستمد توجيهاتها لدى الكهنوت وتتحكم بالعمل . بذلك نكون قد افدنا من تجربة الماضي لتحسين المستقبل .

يعتقد فيلسوفنا ان على السلطة الروحية ان تكون الواسطة الكبرى للتربية . فقرب كل معبد توجد مدرسة تضم سبعة كهان وثلاثة وكلاء متزوجين جميعاً ، ويسكنون مع أسرهم الدار الملحقة بالمعبد . يجب ان يكونوا خالي الفكر من المشاغل المادية ، وفي سبيل ذلك ، ينبغي لهم ان يتقاضوا راتباً ، وينبغي لهم بالمقابل ان يزهدوا في كل ثروة شخصية ، في كل ميراث .

من يرغب في ان يصبح كاهناً للانسانية ، لا بد له ان يكون قد اظهر كفاءات عليا . في الثامنة والعشرين يصبح مرشحاً ، في الخامسة والثلاثين ، يصبح وكيلاً . في الثانية والاربعين ، يصبح كاهناً . ثمة رئيس واحد ، **الكاهن الأعظم للانسانية** ، يملك الحق النهائي في التعيين والتحويل والتوقيف والعزل . وسيقيم بباريس وسيتكفل بفرنسا خاصة . هذا وسيساعده سبعة كهان وطنيين عالين : واحد في ايطاليا ، واحد في اسبانيا ، واحد في انكلترا ، واحد في المانيا ، وثلاثة للدعاية في المستعمرات . ولا يشترك اي كاهن في اي حكومة كانت ، ولا يستمد من اعماله اي منافع شخصية ، ولا يتعاطى الكتابة اطلاقاً .

تربية الطفل

سينصرف اهتمام الكهنوت خاصة الى الشبان ويجب ان تؤمن التربيةُ البقاءَ البشري ، وان تُعوّد الافراد على الرغبة في العيش من اجل الآخرين ، وأن تُعدهم لـ « خدمة **الكائن الأعظم** الدائمة » .

التربية الأولى ستكون خاصة تماماً . ستتوجه الى الطفل حتى السابعة ، والى الفتى حتى الرابعة عشرة . ويجب ان تؤول هذه المهمة الى الأم التي ستعمل على ان تنمى لديه التعلق والاحترام والطيبة . ومنذ السابعة سيُشرع بتعليمه اللغات الحية ، وستُنمى ثقافته الجمالية ، وستُدعم غرائزه

البناءة ، كما سيُدفع الى الحس بهاتين الحقيقتين : العواطف هي اهم من الأعمال ، قيمة المرء بما لديه من رغبة في العيش من اجل الآخرين .

في الرابعة عشرة يتلقف الكهنوت الطفل . ويجري الفصل بين الذكور والاناث ولكن الجميع يتلقون نفس التعليم . ويرافق كل كاهن تلاميذه حتى الحادية والعشرين ، ويستهل عمله بـ « افتتاحية رصينة » لتوجيه كل تعليمه بقصد خدمة الإنسانية . فيبين ، في الحال ، قوانين الفلسفة الأولى الخمسة عشر ، ويستخلص مبادىء تسلسل العلوم ، ثم يُطلع تلامذته على نتائج العلوم الوضعية . هذا وستتطلب الرياضيات مائة وعشرين درسا ، وكل علم من العلوم الاخرى أربعين درسا . وسيُطالع الشبان قليلا ، مقتصرين على بعض الكتب المختارة . وسيقومون بالاسفار خلال السنوات الأخيرة ، وسيجدون الدروس في كل مكان على نفس الدرجة من التقدم . اما السنة الأخيرة فستوقف خاصة للأخلاق . وفيها سيحاول الكهنوت خنق الغرائز الشخصية والإشادة بالميول الغيرية .

الحبر الأعظم : بابا الانسانية

ومن جهة أخرى ، على جميع الكهان أن يُسهموا في طقوس العبادة . وفي كل علم ، سيسهمون جميعاً في الأبحاث التكميلية . وسيسعون جميعاً الى مزاولة الفن بمقدار ما يخدم الصلوات والطقوس . اما الحبر الاعظم فستكون لديه مهمة اضافية . عليه ان يسدي النصح للافراد وللسلطة الدنيوية . سيجرب اولاً ان يؤثر فيهم بالضرب على وتر العواطف ، فاذا لم ينجح فسيخاطب عقلهم . فاذا لم تُجد هذه الوسيلة ايضاً فسيتوجه الى الرأي العام ، الى رأي النساء والعمال ، فاذا لم يكف ذلك فسيستخدم « الحرمان الاجتماعي » . فيضع حينئذ الآثم خارج نطاق الجماعة البشرية ، ويحرمه من « الدمج في **الانسانية** » . ان كاهن الوضعانية الاعظم سيكون اذن بمثابة « **بابا الانسانية** » .

التنظيم الدنيوي

هذا ويضع أ. كونت تنظيماً دنيويـاً جديداً مقابلاً، ويتعلق بالأسرة والمدينة والحكومة.

الأسرة

يجب « تنظيم الاسرة بواسطة الوطن بإسم الإنسانية ». الزوجان يمثلان فيها الحاضر، والأطفال المستقبل، وأبَوا الزوج الماضي. كل هؤلاء ينبغي ان يعيشوا معاً. امـا البيت فيجب ان يكون مُلكاً للأسرة التي تسكنه، وسيحتوي على الغرف اللازمة لتأمين فصل الابوين عن الاطفال، ولفصل الاطفال الذكور عن الاناث. وستحتوي الدار على قاعة مشتركة للاجتماعات والاستقبالات حيث يتكون الرأي العام. ولا بُد من وجود مُصلّي.

دور المرأة – الزواج العفيف

الأسرة ستكون ميدان نشاط المرأة. ولا يعني ذلك ان هذه الاخيرة ستكون صاحبة الامر النهي فيها. بمـا انها اقل من الرجل ذكاء وثقافة وقوة، لذلك ينبغي لها الرضى بطاعته. لكن بما انهـا متفوقة على الرجل باستعداداتها الغيرية وحنانها، لذلك تناط بها مهمتان: تربية الطفل الأولى، الحق بأن تنصح زوجهـا دائما بالقرارات التي يمليها العطف والطيبة. وان أ. كونت ليصرح بأفكاره المعادية للمرأة. « على الرجل أن يعيل المرأة ». مكان المرأة في البيت. ليس من طلاق شرعي. بل يجب ان يكون الترّمل أبدياً. الحل الأمثل في الزواج العفيف الطاهر تماماً. وليس من شك في أن العلم سيتوصل ذات يوم الى ان يعرف كيف يمارس التلقيح الصناعي. حينئذ يُصبح ممكناً ما هو اليوم مجرد حلم: اتحاد النفوس اتحاداً صوفيا، والام العذراء.

تنظيم المدينة

هذا ويجب ادخـال تعديلات واسعة على تنظيم المدينة. ان الدول

الكبرى تجمعات اصطناعية . يجب عليها ان تنقسم الى جمهوريات صغيرة يتراوح عدد سكانها بين مليون وثلاثة ملايين . سيُقسم العالم الغربي الى « سبعين جمهورية » عدد سكان الواحد ثلاثمائة الف اسرة . في كل جمهورية يجب ان توجد نسبة معينة من الأشراف والمنظمين والمصرفيين والتجار والصناع والزراع والمزيد من العمال . امـــا النساء فسيعشن في بيوتهن ، وسيتكفل الزوج والاب والاخ باعـالتهن . وامـــا الكهنوت فسيتقاضون رواتبهم من الجماعة .

ان الأشراف سيتمتعون بثمار مشاريعهم . ومشكلة البروليتاريا وحدها صعبة الحل . يريد أ . كونت لكل عـــامل أجراً اساسيا أصلياً واجراً إضافياً متحولاً يتناسب مع العمل المنفَّذ . على كل ، الأجرة ليست سعر العمل . كل عمل هو عمل مجاني ، لأنه صادر عن المجتمع . والأجر ليس سوى تعويض لا بد منه ، لاستحالة العمل لولاه .

الحكومـــة

اما الحكومة فان أ . كونت يصلحها . يجب وضـــع الادارة المادية لكل جمهورية في ايدي المصرفيين الذين نذكر مـــا لهم من مرتبة بين الاشراف . سيوجد في كل جمهورية ثلاثون مصرفياً يُصطفى منهم ثلاثة : احدهم مطّلع على الصناعة والثاني على التجارة والثالث على الزراعة . ويجب ان يكون عمر الواحد ٤٤ سنة على الاقل . ان حبر الانسانية الاعظم هو الذي سينصبهم وسيوجههم بنصائحه الدينية . اما خدماتهم فمجانية وليس لهم من مكافأة الا الاعتبار العام . وكل واحد منهم يعين خلفه .

نفقات الدولة ستكون منخفضة . وستصرف على الدرك والمصالـــح الادارية وعلى تنفيذ الاشغال العامة الضرورية ولتوزيـع رواتب الكهنوت . والاشراف هم الذين سيدفعون ذلك كله ، لانهم وحدهم سيكونون اغنياء .

ان الحـكم سيكمن فقط في تمويل المشاريع المفيدة انسانياً واهمـــال المشاريـــع الاخرى . كل ذلك سيجري « بشكل مكشوف » وسيبين

الحكام سلفاً وقبل زمن طويل ما يريدون اتخاذه من قرارات . اما العلاقات بين مختلف الجمهوريات فستكون سهلة . ان بابا الانسانية سينظمها ، وستكون انموذجاً للتوافق الحر والتفاهم الواعي والانسجام التام . وسيسود السلام تاماً كاملاً .

مشكلة الانتقال الى الحالة المثلى

بيد ان أ . كونت ادرك استحالة الانتقال المباشر من الوضع الاجتماعي الحالي الى الحالة المثلى . لذلك ، تصور إجراءات انتقالية موقتة تستغرق قرناً . ولا بد هنا من عمليتين : ١ً – السير بالغرب نحو الحالة الفلسفية والدينية والسياسية الوضعانية ؛ ٢ً – بعدئذ ، هداية الشعوب المتخلفة : الموحدين المسلمين ، المشركين الصفر ، الفتشيين السود . هنا خاصة تصبح آراء أ . كونت مفرطة في البساطة ، رجعية بسذاجة ، وغريبة احياناً .

هداية العالم الغربي

اننا نتذكر الداء الاساسي الذي يشكو منه العالم الغربي : استعداد الافراد المشؤوم لأن لا يقروا الا بسلطان عقلهم ووجدانهم الخاص . كما اننا نتذكر الدواء الذي سيتغلب على هذا الداء : ان ينتشر في العالم هذا الايمان القابل للبرهان ونعني الايمان الوضعاني . ولكن كيفَ نحصل على هذه النتيجة دون اعادة انضباط اجتماعي لا رجعة فيه ؟ لا بد هنا من ثلاث مراحل : الاولى مدتها سبع سنوات ، والثانية خمس سنوات والثالثة ٢١ سنة .

المرحلة الأولى – لقد تحمس أ . كونت لانقلاب نابليون الثالث . انها نهاية المجالس الثورية الهدامة ، وبداية نظام الانضباط الذي لا بد منه ؛ وبما ان أ . كونت هو **كاهن الانسانية الاعظم** ، لذلك سرعان ما قام بدوره ، واسدى نصائحه لنابليون : تَرْكُ شيء من الحرية في عرض الأفكار ومناقشتها ، الغاء ميزانية التعليم العام وشؤون العبادة ، ومجمع الأكاديميات الخمس المحافظة على الطرائق القديمة الباطلة او مأوى الأفكار

الثورية ، اعلان حرية التعليم التي ستمهد لمجيء المدارس الوضعانية ، الغاء الملكية الأدبية التي تنمي رشوة الكتاب ، الغاء كل جمعية تشريعية (ان سن القوانين من خصائص علماء الاجتماع لا منتخَبي شعب جاهل) . وفي كل مكان ، شطْب شعار : « حريــــة ، مساواة ، أُخوّة » واستبداله بالشعار التالي : « نظام وتقدم » ؛ اخيراً ، تبنّي حل موقت يمهد للتقويم الوضعاني والعبادة الوضعانية .

في سبيل هذه الفترة الانتقالية ، يلطف أ . كونت تقويمه وعبادتـــه التجريدية . ستسمى الاشهر باسماء عظماء الرجال الممثلين للتواريخ الكبرى في الانسانية : موسى (الحكم اللاهوتي الاولي) ، هومـيروس (الشعر القديم) ، ارسطو (الفلسفة القديمة) ، ارخميدس (العلم القديم) ، قيصر (الحضـارة الحربية) ، القديس بولس (الـكاثوليكية) ، شارلمان (الحضارة الاقطاعية) ، دانتي (الملحمة الحديثة) ، غوتنبرغ (الصناعة الحديثة) ، شكسبير (الدراما الحديثة) ، ديكارت (الفلسفة الحديثة) فريدريك (السياسة الحديثة) ، بيشا (العـلم الحديث) . وفي ايام الآحاد من كل شهر ، احياء ذكرى اسماء ليست باقل اهمية . آحاد شهر ديكارت مثلاً ستُخصص للقديس توما الاكويني ، باكون ، لايبنيتز ، د . هيوم . وستخصص ايام الاسبوع لشخصيات اقـل اهمية : مثلاً ، اول اسبوع في شهر بيشا ، سيحتوي على اعياد : كوبرنيك ، كيبلر ، هويغنز ، جاك برنولي ، برادلي ، فولتا ، غاليله . ويُحتفل كل سنة بعيد الاموات العام ، وكل سنة كبيسة بعيد النساء القديسات .

المرحلة الثانية – سبع سنوات من هذا النظام الانتقالي تكون قـد وجهت فرنسا في المنحى الملائم . حينئذ تدق ساعـــة القيام باصلاحات اعمق : ١ً – الغاء الجيش الفرنسي واستبداله بـ « سبعين الف دركي » ؛ ٢ً – اعادة الجزائر للعرب ، اول بادرة لاحلال السلام ؛ ٣ً – السماح

للمنظمين [١] والعمال بتشكيل الجمعيات . وفي الوقت نفسه ، السير بالسلطة نحو اللامركزية ، وايجاد سبع عشرة مديرية في فرنسا ؛ والى الشعار : « نظام وتقدم » يضاف على الجدران الشعار التالي : « العيش في سبيل الآخرين » ، الاحتفال بالاعياد التجريدية الكبرى الاولى للإنسانية ، تشكيل مدارس موسوعية تعطى فيها خلال ثلاث سنوات اعم نتائج التعليم الوضعاني لشبان في العشرين جرى اصطفاؤهم ، ايجاد مسرح غربي واسع لا تمثل عليه الا روائع الفن الدرامي المشهود بها .

المرحلة الثالثة – خمس سنوات من هذا النظام الانتقالي الثاني تكون قد اجتذبت السلطات العامة الى الوضعانية . لذلك سترفض السلطة الدنيوية ان تبقى سلطة دكتاتورية ، وتتحول عفوياً الى حكومة ثلاثية ، وتطبق الشعار الوضعاني الثالث : « العيش بشكل مكشوف » ، وتطلع الناس على مشاريعها سلفاً قبل عدة اشهر . وفي الوقت نفسه ، ستعطي فرنسا المثل عن « التفككات الرصينة الضرورية » ، فتنقسم دون اصطدام ، الى هذه الجمهوريات السبع عشرة التي تكون قد مهدت لها المديريات . وستحذو الدول العظمى الاخرى حذوها : ايطاليا اولاً ، ثم اسبانيا ، بعدئذ العالم البريطاني ، اخيراً العالم الجرماني . حينئذ تدق الساعة الجليلة . وفي مهرجان عظيم حاشد ، يأمل أ . كونت بالتمكن من ترؤسه ، ستحمل كل الشعوب الاوربية الى المعبد المركزي الموجود في باريس رفات جميع عظمائها ، رفات اولئك الذين كانوا « خيرة وسائط الإنسانية » .

هداية العالم الشرقي

بقي نشر التنظيم الوضعاني في العالم الشرقي . ان مبشري الوضعانية

(١) – أرباب العمل – المعرب –

سيهدون تركيا ثم روسيا ثم العجم . وسيجر المهتدون الجدد الهند والصين واليابان الى الايمان . بعد ذلك سيحتاج الى ثلاث عشرة سنة لهداية افريقيا ثم اميركا ثم جزر المحيط .

تحقق الهدف

حينئذ يتحقق الهدف تماماً . ان الانسانية ستحيا بلا إله ولا ملك . وستبقى في نظام سرمدي سائرة في اطراد نحو التقدم . هذه النتيجة لن تنشأ عن اعادة الحماقات اللاهوتية التي يحبذها المذهب التقليدي ، ولا عن انتصار ماورائيات روحانية صبيانية ، بل عن الحس الدقيق بالمسائل التي يجب طرحها جانباً بوصفها مسائل غير قابلة للحل ، واحصاء اهم قوانين الكون الممكن معرفته ، ودراسة علمية حقاً للحياة الاجتماعية ودراسة القوانين التي تخضع لها وحاجاتها الخاصة وامكانياتها ؛ وبكلمة موجزة ، هذه المجموعة من المعارف المتواضعة — ولكن الوضعية — التي تجمع شمل الاذهان ، وتسوّغ المشاعر الغيرية ، وتدعو كل فرد الى ان يضع كل ما في حوزته من معلومات في خدمة الانسانية .

تقييم أخير

أمثال هذه الرؤى الاجتماعية تدهشنا بما فيها من مزيج من الآراء العبقرية وغير المتوازنة ، وهي ليست الرؤى الوحيدة التي صاغها هذا العصر . ان رؤى تلامذة سان سيمون ، بازار ، آنفنتان ، ورؤى ل . فوريه مبتدع التعاونيات الطوباوية ، ليست اقل جرأة ولا اقل غرابة احياناً . ان بعضهم يدّعون تلقي الوحي من نفس العلم الذي ينتسب اليه أ . كونت ...

ايها العلم كم من تآليف صدرت باسمك !

الفصل الرابع

تيارات الفكر الفلسفي الفرنسي
بعد أوغست كونت

مدخل

استكمل أ . كونت انتاجه في خمس وعشرين سنة . وقد دلّ هذا الانتاج على الفطنة والحذر ، لأنه وضع حدوداً للأبحاث الانسانية ، ودلّ في الوقت نفسه على الايمان بالعلم وطرائقه ونتائجه – المقبولة وحدها في حقل الاشياء الممكن معرفتها – ؛ ودلّ خاصة على جهد واسع بُذل لإعطاء الحل العلمي للمشكلات الاخلاقية والسياسية التي طرحتها الثورة الفرنسية بشكل حاد .

ولكن قبل انتهاء أ . كونت من سلسلة مؤلفاته ، حصلت ظاهرتان مترابطتان .

اولاً ، تقدم العلم النظري بسرعة غير منتظرة . وجاوز ، في تقدمه تكهنات أ . كونت في كثير من النقاط . فالرياضيات تكاملت تكاملاً دفع الى اعادة النظر في الهندسة نفسها . وعلم الفلك بدا قادراً على

دراسة النجوم البعيدة . كما ان المعرفة المتزايـدة للظاهرات الكهربائية والمتموجة جددت الفيزياء التقليدية حتى مست أُسسها . ونجحت الكيمياء في تحليل المركبات العضوية وتركيبها ، ليس ذلك فحسب ، بل اثبتت ايضاً ان القوانين التي تخضع لها هذه المركبات لا تنطوي على اي شيء استثنائي . وأملت نظرية ذرية حول المادة لم يكن أ . كونت ليقرها . وخطا علم الحياة خطوات حاسمة . وميز تكوُّن الانسجة الحية من خلايا ، وطابع الوظائف الحيويـة الفيزيائي – الكيميائي . واكتُشفت العضويات الصغيرة ودورها في الامراض . وتضاءل احتمال ثبات الانواع . وانبعثت نظريات لامارك . ومرة اخرى ، هزت نظريات داروين الآلة الفكرية الانسانية القديمة . وفي كل مجال ، أخذ العلم ، فيما يبدو ، يثبت ان أ . كونت قد غالى في قص اجنحته . انه يستطيع اكثر ممـــا اعتقد أ . كونت وأكثر مما قال .

وفي الوقت نفسه ، ازداد الوضع الأخلاقي والسياسي تعقيداً ، وهو وضع أمل أ . كونت بتلافيه . ذلك ان تقدم العلوم لم يبق ذا طابع نظري فحسب ، بل تجلى ايضا في تطبيقات صناعيـــة كثيرة . فالآلة البخارية التي اخترعها دني بابان منذ نهاية القرن السابع عشر ، تحسنت تحسناً تدريجياً إبان القرن الثامن عشر ، ثم اصبحت خلال القرن الثـامن عشر أداة اساسية في الصناعة والتجارة . مما أدى الى ثورة عميقة عمق الثورة الفرنسية ومختلفة عنها . واستند الانتاج الصناعي الى الآلة واصبح كثيفاً وغير منتظم . وصارت وسائل المواصلات من السرعة بحيث اتسعت رقعة العالم الاقتصادي ، مع امكان بلوغ جميع أجزائـه . لذلك انقطع التوازن التقليدي في الانتاج والتبادل . وتغطت الأرض بالسكك الحديدية والمعامل ، وامتلأ البحر بالمراكب . ودفع التنافس بين الأمم ذات الانتاج الفائض الى البحث عن المشترين ، فالتمستهم في كل مكان ، بعضها على حساب بعض ... حتى لو اقتضى الأمر اللجوء الى المدفع .

إنها حركة رهيبة ، نتائجها الأخلاقية والاجتماعية ذات أهمية نادرة .
لقد اجتذبت المعامل اليد العاملة . أخذتهـا من الريف الذي شرع بالفراغ ، واقتلعتها من الحرف الصغيرة التي أخذت تسير نحو الزوال . وكدستها في المدن والحواضر ، ووضعتها في جو محفوف بالأذى والمخاطر . كثيراً ما كان الرجل يشتغل في معمل ، والمرأة في معمل آخر ، ويبقى الطفل محروماً من الإشراف الكافي . غالباً ما انتصر المشْرَب ، وانتصرت معه الثقافة المحدودة المتعنتة . وغالباً ما ظهرت عدوى مزدوجـة : عدوى الأبدان وعدوى النفوس .

ومن جهـة أخرى ، ان المعامل لا تتشكل إلا بفضل رؤوس الأموال . ولا غنى عن هذه الأخيرة لتشييد الأبنية ، وصنع الآلات ، وشراء المواد الأولية ، ودفع أجور اليد العـاملة . وهي ، طبعاً ، تتطلب مكافأة الخدمات التي تسديها ، لذلك تقتطع أكبر مـا يمكن من ارباح كل مشروع . وبذلك تميـل الى تخفيض أجور العمال الى أقصى حد . النتيجة : تشكُّل طبقتين اجتماعيتين : طبقة الملاّك الذين يعيشون من فائدة اموالهم ، ومنها وحدها احياناً ؛ وطبقة العمال الذين يعتبرون أنفسهم مسروقين من قِبَل الرأسماليين مستثمري العمل . انه لوضع مؤلم يزداد حدة يوماً بعد يوم ، كلما سمحت الأرباح الصناعية والتجاريـة للرأسماليين بالبذخ الوقح ، وكلما نما وعي الطبقة العاملة وتوضَّح شعورهـا بالقوة التي تستمدها هذه الطبقة من وجود رابطات قوية .

فلنضف أيضاً الجو الدولي . لقد حارب الملوك في الماضي « في سبيل المجد » . أما الصناعيون الذين يفيض انتاجهم فيدفعون الحكومـات الحديثة الى شن الحرب الاقتصاديـة . إن وضع اليد على مستعمرات ، وتأمين اسواق التصريف للشعب المنتصر ، والقضاء على الصناعات المنافسة ، باللجوء الى الحمايـة والى سياسة الإغراق[1] Dumping ، والسيطرة على

(١) سياسة تتبعها الشركات القوية لازاحة المنافسين الصغار . – المعرب –

المواد الأولية اللازمة والمناجم والفحم والبترول ... تلك هي الفكرة الكبرى ، المصرحة او المبطنة ، والموجودة لدى الصناعيين والتجار والماليين الذين يأخذون بخناق الحكومات .

عن ذلك كله ، تنشأ صعوبات خفية وازمات شديدة ، ويتكون شعور عام بعدم الاطمئنان . من هنا ، بالنسبة الى المفكرين ، واكثر من اي وقت آخر ، ضرورة إيجاد – في ذهنهم على الأقل – علاج ملائم لمثل هذا الوضع المؤلم . لهذا السبب نرى الفلاسفة الذين أتوا بعد أ . كونت ، بصورة اشد من معاصريه ، يستبد بهم شاغلان . فلا بد لهم من الانتباه الى تقدم العلوم الوضعية ، ومن إفساح المجال الواسع لإيحاءاتها . ولكن لا بد لهم ايضاً من مذهب فكري يقدم للمشكلات الأخلاقية والاجتماعية حلاً يتناسب والشدة الحاضرة .

من هنا وجود تيارين بينهم .

إن بعضهم تطور كما فعل أ . كونت من قبل ، وزعم ان الطرائق التي دلت على قيمتها هي طرائق العلوم فقط . منها ، ومنها فقط ، يمكننا ان ننتظر استخلاص افكار نظرية حقة حول ما يمكن معرفته إنسانياً . منها ، ومنها فقط ، يمكننا انتظار دواء يتناسب مع الوضع الأخلاقي للانسانية بوجه العموم ، ولفرنسا بوجه الخصوص .

وزعم بعضهم الآخر ، بالعكس ، ان المجتمع ولا سيا المجتمع الفرنسي ، لا يسعه ان يعيش ما لم يحافظ ابناؤه على بعض المعتقدات وبعض المشاعر الماورائية والأخلاقية والدينية . وان العلوم تنزع بصورة شعورية او غير شعورية الى تهديم هذه المعتقدات وهذه المشاعر . انهم متفقون اذن على انتقاد طرائق هذه العلوم ونتائجها لصالح ما يعتبرونه شيئاً صحيحاً من الوجهتين الأخلاقية والإجتماعية . والعناصر السلبية في مذاهبهم تنسجم ، من ثَمَّ ، فيما بينها ، دون ان تختلط تمام الاختلاط . اما العناصر الايجابية فتختلف اختلافاً بيناً .

١ – من الوضعانية إلى العلماوية

لم يُخلّف أ. كونت إلا عدداً ضئيلاً جداً من التلامذة الأمينين. فقد كان في انتاجه، بالاضافة الى بعض الافكار الموجّهة العظيمة، كثيرٌ من المفاهيم الباطلة والغرابات الفريدة والحماقات المضحكة. كما ان إسراعه في الموافقة على سياسة نابليون الثالث بأمل توجيهه، أبعد عنه جميع الأذهان الحرة. وقد تمكن من تأسيس كنيسة وضعانية، ولكن رُوّادها المؤمنين ظلوا ضئيلي العدد، فبقيت بلا تأثير.

على ان نفراً من المفكرين البارزين استمروا في الاعلان عن انفسهم بأنهم وضعانيون. ولكنهم أجروا اصطفاءات في مبادىء المعلم. نبذوا منها كل القسم السياسي، ولم يحافظوا منها الا على الافكار النظرية. لئن اعتبروا انفسهم وضعانيين، فلأنهم انكروا إمكان كل ميتافيزياء، وانكروا على الفكر البشري كل قدرة إلا القدرة على تمييز قوانين المظاهر وعلى ربطها بعضها ببعض، ولم يؤمنوا في كل ميدان الا بطرائق التجربة والمحاكمة. كان ليتريه أبرز ممثل للوضعانية المفهومة على هذه الصورة. وكان مدركاً لموقفه تمام الادراك، وقد عرّفه بصراحة سنة ١٨٧٦ في مقدمة: **عناصر من الفلسفة الوضعانية وعلم الاجتماع المعاصر**.

أيجب اذن البقاء عند هذا الحد؟ ان كثيرين لم يؤمنوا بذلك. فقد انتشرت افكار أ. كونت في انكلترا من جهة، وفي المانيا من جهة أخرى. ولكنها التقت في انكلترا بافكار ستيوارت ميل و أ. بان، وصادفت آراء مذهب داروين وسبنسر التطوري، وتمازجت معها. كما انضمت في المانيا الى نظريات بوخنر اولاً وهاكل بعدئذ. ثم من انكلترا والمانيا كرّت راجعة، محرّفةً ولا شك، ولكن غنيةً في الوقت نفسه بعناصر جديدة. النتيجة: تشكّل مذاهب بقيت وضعانية ببعض عناصرها، ولكنها نزعت الى ان تُصبح ما سُمي: **الطبيعانية العلماوية** Naturalisme scientiste.

هـ . تين

فلنضع في طليعة هـذه الحركة هـ . تين . كان من الأوائل الذين بينوا لمثلي الروحانية الانتقائية والجامعية[1] طبيعتهم . ومن الأوائل الذين استوحوا من مَثَل علماء النفس الانكليز ومن ذكرى كوندياك وابحاث أطباء الامراض العقلية الفرنسيين ، لكي يحاول ان يقيم نظريته في العقل على الملاحظة والتجربة . ومن الأوائل الذين تجرأوا على تجديد افكار القرن الثامن عشر فيما يتعلق بتكون الافراد . كل انسان قابل للتفسير بتضافر العوامل الوراثيه ، والبيئة الطبيعية والاجتماعية المنعكسة عليه ، وشروط زمانه . يمكننا اذن ان نتصور وان نحقق علماً يدرس الانسان كما تُدرس النباتات . ليس من شك في ان هـ . تين كان وضعانياً ، لانه اعتبر مشكلات اصل الكون ومصيره مشكلات غير قابلة للحل . ولكنه مدّد التأكيد التقيدي الى اقصى حد ، وطبقه على العالم الاخلاقي كما على العالم الطبيعي ، وذهب الى ان الفضيلة والرذيلة تُفسَّران في نهاية المطاف « مثل السكَّر والزاّج » .

ريبو ، جانيه

هذا الاسلوب في التفكير يشف بوضوح متفاوت لدى نَفَرٍ من خيرة الفلاسفة المعاصرين .

انه اولاً اسلوب ريبو ومجموع علماء النفس والاطباء النفسانيين الذين عملوا في نفس الوقت الذي عمل فيه ، او في اعقابه . لقد اعلن أ : كونت ان المسألة ليست مسألة معرفة هل الانسان يملك نفساً ام لا . هذا السؤال من طبيعة ماورائية ، وبالتالي هو غير قابل للحل وغير مجد . التجربة تُبين لنا وجود ظاهرات شعورية ، وتقيم علاقات

(١) نسبة الى الجامعة . – المعرب –

بين هذه الظاهرات وبين ما يجري في بعض أجزاء النسيج العصبي . ان الملاحظة المقارنة التي تجري على الإنسان والحيوان ، على الطبيعيين والشاذين، على السليمين والمرضى ، على الأعمار والعروق والجنسين ، تقدم لدراسة الواقعة النفسانية والواقعة الفيزيولوجية المقابلة لها مستندات وافرة راسخة . لقد أرسى كلود برنار أسس فيزيولوجيا تجربية متقدمة في اطراد . لماذا لا يمكننا إذن إرساء أسس سيكو - فيزيولوجيا تحدوها نفس الروح ؟ إن أطباء الأمراض العقلية الفرنسيين أمثال بينيل وبابارجيه تحسسوا ذلك ، وعلماء النفس الإنكليز أمثال ستيوارت ميل وسبنسر و إ . بان باشروا بالعمل ، وعلماء النفس الألمان امثال ويبر ، فِخنر ، هلموتز ، ووندت ، نجحوا في بعض التحليلات . فما علينا الا ترسم خطاهم . النشاط الدماغي - الذهني خاضع للتقيدية ، شأنه في ذلك شأن جميع الظاهرات الطبيعية . لذلك ، يمكن له ولا بد له ان يُدرس بنفس الوسائل التي تنجح في مجال آخر . يمكن له ولا بد له اذن ان يمدنا بمعرفة مجموعة هامة من القوانين .

تلك هي الفرضية المشتركة عمل على ضوئها ، منذ هـ . تين ، بحاثون امثال ريبو ، بولهان ، بيير جانيه ، هذا اذا اقتصرنا على ذكر ابرز الأسماء. ان كتاب : **رسالة في علم النفس** والذي نشر مؤخراً باشراف ج. دوماس، يلخص ما انتجه هذا المجهود الواسع ، في الوقت الحالي .

مدرسة علم الاجتماع

هذه هي ايضاً فرضية مدرسة علم الاجتماع . لقد رسم أ . كونت المخطط الممهد لهذا العلم فبرّز واجاد ، ولكنه ضل في التنفيذ . ما بقي صحيحاً ، بعد محاولته ، هو أن المجتمعات تحيا وفق قوانين طبيعية ، وان مصائرها كمصائر الأشياء كلها : خاضعة للتقيدية ، وانه اذا اصطفينا الطريقة المناسبة امكننا ان نميز الوقائع الثابتة المتحكمة بالحياة الاجتماعية وبتطورها . ان هذه الفكرة توجه ، متنوعة بصور شتى ، كل جماعة علماء

الاجتماع الفرنسيين ، أولئك الذين ، في اعقاب سبنسر ، تصوروا علم الاجتماع على ضوء علم الحياة ؛ وأولئك الذين اعتقدوا ، مثل غ . تارد ، انهم ميزوا في الحياة الاجتماعية آلية من العوامل النفسانية ، كالتقليد . ولكنهـا لم تكتسب كل قوتها الا مع مفكرين امثال اسبيناز ، دوركهايم ، ليفي ـ برول ، وكل أولئك الذين ، في اعقاب هؤلاء الأخيرين وفي اعقاب أ. كونت، جعلوا من التاريخ المقارّن طريقة علم الاجتماع الخاصة .

خطوة اخرى

على ان الحركة لم تقف عند هذا الحد . إن تقدم علوم الطبيعة بدا لبعض الاذهان انه يفتح آفاقاً غـابت عن أ . كونت . العلوم لا تستخلص قوانين فقط ، بل توجد ايضاً افتراضات محتملة للغـاية حول مواضيـع اعتبرها أ . كونت مواضيـع ممتنعة : الماهية الصميمية للمادة ، ماهية مختلف القوى الفيزيائية ، اصل الأنواع الحية . بيد أن مقارنـة اتجاهات العلوم حول هذه النقاط المختلفة هي معبرة بشكل خاص .

ماهية المادة والقوى

أولاً ، لقد كوّنت الفيزياء والكيمياء نظرية ذرية دينامية عن المادة، تزداد احتمالاً يوماً بعد يوم . ان الأجسام المركبة مشكلة من كمية كبيرة من الذرات الصغيرة للغـاية . كل شيء يجري كما لو كانت هذه الذرات Molécules مؤلفة من جواهر فردة Atomes من الأجسام البسيطة . كل شيء يجري كما لو كانت هذه الجواهر الفردة هي نفسها ترجع الى جزيئات كهربائية دقيقة : الإلكترونات الموجبـة والسالبة . كل شيء يجري كما لو كانت هذه الإلكترونات تتجاذب بسرعة فائقة ، بفعل صفات جـاذبة نابذة خاصة بها . ان حواسنا توهمنا بوجود اشياء ثابتة . وليس خلف هذا المظهر سوى ذرات في حالة الحركة . كل الظاهرات ، فيزيائية كانت ام

كيميائية ام حيوية ، ترجع – فيما يبدو – الى إضافات وحذوفات وانتقالات في هذه الذرات التي تتكون منها الأشياء المادية ، والتي هي مراكز قوة .

أصل الأنواع الحية

ثم ان ثبات الأنواع الحية هو افتراض يدعو الى الشك المتزايد . ان علم المطمورات يثبت ان الحياة ظهرت على الأرض بأشكال بسيطة جداً ، وانها اكتسبت في الماضي سلسلة من الوجوه مختلفة جداً عن وجوهها الحالية . ان قسماً من اشكال الماضي قد اختفى والقسم الآخر قد تحول . هذا وان كثيراً من الأنواع المعروفة ، وربما كلها ، مرتبط بصلة القربى . ان النماذج التي كانت سيئة التكيف مع البيئة ازيحت بشكل آلي . ولم تبق الا النماذج التي اتصفت بحد ادنى من التكيف مع ظروف حياتها . ولا بد ان التطور قد تكامل تحت تأثير قوى محيطة ، على قدر المواقف التي اتخذتها اجسام الكائنات الحية ، وعلى قدر الأفعال المنجزة ، والعادات المكتسبة ، والعوامل الموروثة ، وتلاقح النماذج المختلفة . ليس من شك في ان معرفة كل هذه العوامل ما زالت لا تسمح بتفسير تفاصيل جميع الأنواع ، ولكنها على الأقل تسمح لنا بأن ندرك انها ليست غير قابلة للتفسير .

نظرية لودانتيك

ألا يوجد في مقابلة هذه المذاهب المختلفة ما يلزم لمجاوزة آراء أ . كونت الى حد واسع ؟ فالأشياء التي كان يعتبرها ماورائية وغير قابلة للمعرفة ، أليست – جزئياً على الأقل – في متناول طرائق التنقيب والتحقق الموجودة تحت تصرف العلوم ؟ هذه الفكرة هي التي أملت على ممثلي الطبيعانية العلماوية موقفهم . فلنفحص مثلاً انتاج لودانتيك ، نر فيه نظرية في الطبيعة مماثلة للنظرية التي امكن لدولباخ ان يكونها قبل

الأوان . لا توجد في العالم غير العضوي الا ظاهرات حركة . والحياة ليست الا مجموعة من الأفعال الفيزيائية – الكيميائية . وقد نشأت على الأرض بحدوث عفوي لم نحلّ سره بعد . وتشكلت الأنواع مع الزمن تحت مختلف تأثيرات البيئة . أما الظاهرات الشعورية التي نمت لدى بعض الكائنات الحية فخالية من النفع . وهي ليست سوى ظاهرات سطحية ، سوى زهور مجدبة تنبت على النشاط الدماغي وتعبر عنه . اما المجتمعات فتحولت بمقتضى قانون تطور مماثل لتطور الأنواع نفسها . أخيراً ، كل شيء يُفسَّر بحتمية القوانين الطبيعية . ان افتراض وجود إله افتراض غير مجد ، يحجب كل شيء . دولباخ كان على حق . الإلحاد هو الصواب .

آمال الحركة

فلنضف قائلين ان الحركة بقيت تراودها نفس الآمال التي كان قد عبّر عنها أ . كونت . ان العلم سيمدنا في النهاية بمبادىء إعادة البناء ، والتي تحتاج اليها المجتمعات كثيراً . وينوه ليفي – برول قائلاً ان الطب العقلاني للأجسام الحية لم تصبح امراً ممكناً الا بتقدم العلوم البيولوجية . ولكن تقدمها سمح بتشكل فن جراحي وطبي مدهش بنتائجه . كذلك، حينما سيتقدم علم الاجتماع تقدماً كافياً فلسوف يجعل الحصول على نتيجة مماثلة أمراً ممكناً . ان معرفة القوانين المتحكمة بتطور الآداب سيسمح بتحسينها . وسنرى نشوء فن سياسي قائم على العلم الذي سيكون ذا نتائج واسعة بالنسبة الى الانسانية . أليس هذا ما تصوره أ . كونت وحاول عمله ؟

النقاط المشتركة

لكن لو تعرّف على فكرته وهي في هذا الشكل الأخير ، ماذا كان يقول في مزاعم العلماوية ؟ أما كان يحتج أشد احتجاج ضد مذهب ، على

انتسابه الى العلم والوضعانية ، ليس في الحقيقة سوى ميتافيزياء ؟ مع ذلك، هناك شيء مشترك بين أفكار أ. كونت وأفكار أكثر ممثلي الطبيعانية العلماوية تصلباً . هذا الشيء يكمن في التأكيدات الثلاثة التالية :

١ً – التقيدية تهيمن على جميع الظاهرات ، مهما تكن . وهي جميعاً خاضعة لقوانين ثابتة . لا وجود للمعجزات . ان هذه النظرة تفرض ذاتها في علم الاجتماع كما في علم الفلك ، في علم النفس كما في الفيزياء .

٢ً – القوانين المتحكمة بحياة كل شيء قابلة للتحديد . يكفي لبلوغها ان نلجأ بشكل منهاجي الى الملاحظات والتجارب المطلوبة .

٣ً – لا يمكننا ان نؤثر تأثيراً مؤكداً في الحياة العملية الا حينما نعرف هذه القوانين . الأمر صحيح فيما يتعلق بصنع الآلات ، ولكنه صحيح ايضاً فيما يتعلق بتوجيه التربية والسياسة .

٢ – الحركات المناهضة للعلماوية

بسبب : ١ً – هذا المفهوم التقيدي في الكون والفرد والمجتمع ، والذي تحسسه الموسوعيون منذ نهاية القرن الثامن عشر ، وأكده – فيما يبدو – تقدم العلوم الطبيعية ؛ ٢ً – وعُنف المشاغل الاخلاقية التي خلقتها الحالة السياسية والاجتماعية لدى بعض المفكرين بعد أ. كونت ؛ نقول : بسبب هذين العاملين تولد لدى هؤلاء الأخيرين التيار الفلسفي الذي بقي علينا ان نتحدث عنه .

ان التقيدية التامة تشتمل على نتيجة لا مفر منها : الأخلاق التقليدية ليس لها معنى ابداً . هذه الاخلاق تقوم على مفاهيم الواجب والجدارة وعدم الجدارة . ولكن كيف يسع الانسان ان يؤمن بأن عليه واجبات ينبغي له القيام بها ، اذا عرف انه محروم من الحرية اللازمة لطاعة هذه الواجبات او عدم طاعتها ؟ ومن جهة اخرى ، ان افعال كل فرد تُفسَّر تفسيراً كلياً ، في الفرضية التقيدية ، بتضافر عوامل البيئة والعوامل

الوراثية . ولكن هل الآثم مسؤول عن العوامل الوراثية التي لم يصطفِها ؟ هل هو مسؤول عن البيئة التي وُلد فيها بحكم الصدفة ؟ وهل الانسان المتفوق مدين لذاته بملكاته العالية وبالفرص التي سمحت له بتنمية هذه الملكات ؟ صدفة سعيدة او تعيسة ، هوذا الشيء الذي يحوم فوق البشر وفوق الأشياء . لا شيء اكثر من ذلك خلف العبقرية ولا خلف الجريمة .

هوذا الامر الذي من شأنه تكدير طمأنينة الذين يجعلون الاخلاق والسياسة – بالغريزة او بالتأمل – في طليعة مشاغلهم ! اذا كان العلم يوحي بالتقيدية التامة ، فان هيبة الاخلاق تتطلب ما يلي : بأي ثمن كان يجب ان نُبقي لدى الافراد الايمان بواجبات العدالة والصلاح التي يشعرون بها . يجب ان نبقي لديهم الايمان بمسؤوليتهم ؛ وهي لا تسير بدون الايمان بحريتهم .

بضوء هذه النجمة الهادية ، يسترشد المفكرون المناوئون للعلماوية : الروحانيون ، المثاليون العقلانيون ، الذرائعيون الانتقاديون – الجدد ، الذرائعيون التقليديون ، الذرائعيون الحدسيون (البرغسونيون) . الكل تجمعهم إرادة مشتركة : انتقاد إيحاءات العلوم للتملص من التقيدية ، ولإبقاء فكرة الحرية . ولكن ما ان تصبح المسألة مسألة إحلال افكار إيجابية محل افكار الطبيعانية التي تنتسب الى هذه الأفكار ، حتى يزول التفاهم . فيميل البعض الى طرف والبعض الآخر الى طرف .

انتقاد قيمة الطرائق والنتائج في العلوم

ان الحجج المستخدمة ضد الطبيعانية العلماوية تختلف باختلاف المدارس . انها ليست تماماً نفس الحجج يدلي بها روحانيون مثل بول جانيه ، وانتقاديون – جدد امثال سيكرتان ورينوفييه ، ومثاليون عقلانيون امثال لاشيلييه وهاملان ، ونقاد علوم امثال إ . بوترو ، دوهيم ، هـ .

بوانكاريه ، ليروا ، وذرائعيون تقليديون أمثال ف . برونيتر و باراس ، وذرائعيون حدسانيون امثال برغسون وتلامذته . ولكن مهما تنوعت مواقف هؤلاء الفلاسفة فانها تتوافق وتتناسق .

المدرسة الروحانية

الشاغل الاساسي للمدرسة الروحانية ، وريثة افكار ف . كوزان ، هو اثبات الحقيقة الوحيدة التالية : ان الطبيعانية العلماوية لا تفسر أبداً الوقائع الأساسية التي لا بد من تفسيرها لتعليل الكونِ بشكل صحيح ، وتترك الفكر غارقاً في الظلام التام .

انها غير قادرة على اعطاء تفسير كاف عن أصل الكون . ففرضيتها الأولى هي وجود المادة ووجود قوى تؤثر تأثيراً آلياً تبعاً لبعض القوانين . ولكن هذه المادة ، هذه القوى ، هذه القوانين ، من أين أتت ؟ أمن الواضح جداً انها تستطيع الاستمرار بحد ذاتها ؟ أمن الممكن اذن ان تكون قد نشأت عن العدم ؟

وهي غير قادرة على تفسير ظهور الحياة في الكون . انها تتحدث عن حدوث الكائنات الحية العفوي . ولكن من ذا الذي رأى في يوم من الأيام مثلاً عن هذا الحدوث ؟ كلما خُيل الى احد الطبيعانيين انه تثبَّت منه ، اذا بدراسات ادق تُثبت انه لم يحصل .

وهي غير قادرة على تفسير نشوء الشعور لدى الكائنات الحية . ان الشعور - فيما يقول الطبيعاني - حصيلة النشاط الدماغي . ولكن كيف يتسنى لهذا النشاط ان يتحول الى تمثل ؟ اذا كانت الطبيعانية مصيبة في نظرتها ، فليس الدماغ سوى مجموعة من الذرات الموجودة في حالة الحركة . فما الشيء المشترك بين حركة من هذا النوع وبين الحالات الشعورية ؟ الإهتزازات الذرية المكوِّنة لمفهوم العدالة ومفهوم الله ... أهي اهتزازات سريعة أم بطيئة ، أتجري على خط مستقيم ام في شكل

إهليلجي ، أتتجه من اليسار الى اليمين ام من اليمين الى اليسار ؟ ان طرح هذه الأسئلة الحتمية يعني رؤية سُخف الفرضية المولدة لهـا ، في الحال . وعلى كل ، أليس ضرباً من الضلال الحقيقي ان تُشبَّه وظيفة الدماغ المفكر بوظيفة المعدة الهاضمة ؟ المعدة ، وهي شيء مادي ، تتلقى أغذية ، وهي أشياء مادية ، ثم تجعلها قابلة للتمثيل بواسطة عمليات فيزيائية – كيميائية مادية ايضاً . اي مقياس مشترك يوجد بين فعل من هذا النوع وبين فعل دماغ يُنتج الفكر ، أي : يفرز شيئاً غير مادي وغير قابل للقياس ؟

ليس هذا كل ما في الأمر . حيثما نصادف كائنات حية ومفكرة ، نجد النظام ونجد غائية عجيبة . لتفسير ذلك ، تلجأ الطبيعانية إلى مبادىء مذهب التطور ، والى تأثير البيئة ، وتشكُّل الأعضاء بالوظائف ، وتدخُّل الاصطفاء والوراثة . ولكن هذه المبادىء هل تفسر المشكلة في مجموعها ؟ افتراضات بمثل هذه البساطة هل تُفسر التعقيدات الغريبة في الطبيعة ؟ هل نعلل تماماً ، على مجرد ضوئها ، عجائب لقاح الفصيلة السحلبية ، وغرابات التوالد المتناوب ، والغرائز المدهشة الموجودة لدى بعض الحشرات وبعض الطيور ؟

ليس هذا أيضاً كل ما في الأمر . فلإعلان التقيدية التامة ، لا بدّ من غض النظر عن الشيء الذي ربما كنا متأكدين منه اكثر من غيره . ان ديكارت كان يعتبر وجود حرية اصطفائنا كواقعة من وقائع التجربة. وكان يرى فيها أحد مفاهيمنا الأكثر تأكداً وشيوعاً . فمن ذا الذي أثبت انه أخطأ في حكمه ؟ وما قيمة البراهين العلماوية بجانب اليقين الصميمي الذي بواسطته نختبر حرية إرادتنا ؟

إنها موضوعات أساسية فصّلها بول جانيه بوضوح ملحوظ .

الانتقاديون – الجدد والمثاليون

أما الانتقاديون –الجدُد والمثاليون فيشددون على نوع آخر من الافكار .

ان مفكرين أمثـــال سيكرتان ، رينوفييه ، لاشيلييه ، هاملان ، يأخذون هنا كثيراً عن فلسفة كنط . إن العناصر التي ُتبنى بواسطتها نظرية آلية في الطبيعة والانسان هي : المكان ، الزمـــان ، الحركة ؛ فبدون هذه العوامل ، كيف نتصور ذرات متمايزة وموجـــودة معاً ، تتحرك ، تتجاذب ، تتنابـذ ، تجتمع ، تنفصل ، وتعود الى الانتظام فيما بينهـــا ؟ ولكن أي قيمة نستطيع أن ُنضفي على بناء ُمشيد بأمثال هذه الأجزاء ! ان اعتباره كترجمان عن المطلق ألا يعني نسيان أهم حقيقة ؟ نحن نفكر بواسطة ذهن إنساني . ونحن محكوم علينا بأن لا نرى أي شيء من الأشياء الا من بعض وجهات النظر ، ومن زوايا معينة . فاذا بنينا مذهباً آلياً بواسطة أفكارنا ، فانه لا محالة خالٍ من كل قيمة ماورائية . المكان والزمان ليسا سوى أساليب نظر إنسانية . والحركة ليس لها من معنى إلا بالنسبة الى الذي يتمثل زمـاناً ومكاناً في آن واحد ، ولا يسعها ان تكون حقيقية الا إذا كانا حقيقيين . أما فكرة الذرة فهي تَصَوُّر . فاذا رُفعت عن المكان فلا يمكنها ان تكون شيئاً آخر . فما هو اذن أخيراً التعليل الآلي للكون ؟ انه مخطط نافـع ، ولكنه وهمي ، ولا يأنس اليه فكرنا الا لأن له صفات الفكر الانساني . واذا ما رأينا في هذا المخطط شيئاً آخر ، فاننا نضل ضلالاً كبيراً .

التقييدية الشاملة والانتقاديون - الجدد

أما تأكيد التقييدية الشاملة فان الانتقاديون الجدد ، على الأقـــل ، يعتبرونه تأكيداً رخيصاً . ان القانون يدل على ان زمرة معينـــة من الظاهرات تجري دائماً بصورة معينة . انه يقول مثلاً ان جميع الأجسام تسقط في الفراغ بسرعة معينة . ولكن هل جرى التثبت تثبتاً تاماً من أحد القوانين في يوم من الأيام ؟ وفي المثال المذكور ، هل أجرينا التجربة على **جميع** الأجسام وفي **جميع** الفراغات ؟ اننا نفترض ثبات القـــانون ،

ولكننا غير متأكدين من ذلك . إننا نؤمن به بموجب بعض القرائن ، راكنين الى محاكات ِجناسية مريبة بنسب متفاوتة . ففي هذه الشروط ، كيف نتجرأ على تأكيد تقيدية الطبيعة كلها ؟ ان الفرضية التقيدية هي ، دون ريب ، من وحي مجموعة من الاكتشافات العلمية . ولكنها ، في نهاية المطاف ، ليست سوى فرضية ، سوى اعتقاد لم يثبت أحد الى الآن ولن ُيثبت أبداً قيمته الشاملة .

موقف بوترو ، ه . بوانكاريه ...

على أن اعتبارات من هذا النوع ما تزال بعد اعتبارات ماورائية . ولكن مع بوترو ، ه . بوانكاريه ، دوهيم ، إ . ليروا ، يشرع العلم بمقاضاة ذاته .

لننظر مثلاً في مقاضاة الرياضيات ويا لها من مقاضاة !

منذ قرون ، ورغم صفحات بوّفون التي استشهدنا بها ، والرياضيات ُتعتبر مجال المعرفة المطلقة المقدس . كانت نظرياتها تبدو محتمة بالنسبة الى تعاريفها ومبادئها الاولية وفرضياتها . فتعاريفها كانت تبدو معبرة عن نماذج خالدة عن الأشياء الممكنة . ومبادئها وفرضياتها كانت ُتعتبر كـ « حقائق خالدة » تفرض ذاتها على الله نفسه . ولكن ها هي هذه المفاهيم تتعرض لحملة مذهلة .

طبعاً ، لا أحد يستطيع ان يشك في قيمة النظريات الرياضية ، ما ان يسلم بالمبادىء التي تتعلق بها هذه النظريات . انها تصدر عنها ، في الحقيقة ، بموجب حتمية تامة . ولكن هل الحال بالنسبة الى المبادىء كما هي بالنسبة الى النتائج ؟ هل تتصف المبادىء بالحتمية التي تعزى اليها ؟ ان المسألة تفرض ذاتها خاصة فيما يتعلق بالهندسة . فالتجربة تبين ان الفرضيات التقليدية في هندسة إقليدس ليست محتمة ، ويمكننا استبدالها

بأخرى . وحينئذ نحصل على هندسات اخرى ليست اقل دقة من الهندسة التقليدية . ليس من شك في ان الهندسة الإقليدية تستحق الاحترام. انها ملائمة حالياً ، لانها تسمح ببناء ميكانيك بفضله يمكن تصنيف الوقائع التجريبية المعروفة حالياً ويمكن التكهن بها وحسابها . ولكن ليس من شيء يُثبت اننا لا نستطيع ان نضع ميكانيك يؤدي الى نتائج موفقة بنفس النسبة ، استناداً الى مبادىء اخرى . وليس من شيء يثبت ان الوقائع التي ستكتشفها في المستقبل تجربةً اكثر تقدماً ودقة ، لن تجعل التحويل العام لهذا الميكانيك ولهذه الهندسة التقليدية أمراً لا بد منه في سبيل تصنيف هذه الوقائع والتكهن بها .

وعليه ، لا يحمل العلم الوضعي طابع الحقيقة المؤكدة ، حتى في أرسخ مجالاته . ففي الرياضيات نفسها ، لا يبلغ المطلق الا في النسبي ، اي : بعدما يوجد – بمجرد اصطلاح – تعاريف أولية وفرضيات يمكن ان تكون غير ما هي عليه .

فما القول بالنتائج التي توحي بها العلوم التجريبية ؟ انه لصحيح جداً – ولقد استشف أ . كونت ذلك من قبل – ان القانون الطبيعي لا يثبت ابداً اثباتاً محكماً .

ذهب بعضهم الى ان القوانين محتمة . اننا لا نعرف هل هي كذلك . فنحن لا ندري ، في الحقيقة ، هل كان في وسع العالم ان يكون مختلفاً عما هو عليه . ويخيل الينا بالأحرى ان القوانين طارئة . فيبدو لنا مثلاً ان الكواكب السيارة كان بوسعها ان ترسم في دورانها حول الشمس اشكالاً أخرى غير الاشكال الاهليلجية . ولكن الجزم بهذا القول يُعتبر ايضاً ضرباً من الطياشة . فنحن لا نعرف ايضاً بشكل اكثر ، هل كان في وسع العالم ان يكون مختلفاً عما هو عليه .

على الاقل هناك نقطتان نتبينها بوضوح . .

اولاً ، ان منطوقات قوانيننا لا تتصف بشيء من الإحكام الا فيما يتعلق بالظاهرات البسيطة . فهي صحيحة تماماً في الرياضيات . وتتأكد

دون كبير عناء في علم الفلك والفيزياء والكيمياء . فاذا ما انتقلنا الى علم الحياة وجدنا انها تُعبر بالأحرى عن تعميمات اكثر من تعبيرها عن وقائع ثابتة في استمرار وإحكام . واذا ما انتقلنا الى علم الاجتماع فما يسمى فيه بالقوانين هل يبقى حقاً كذلك ؟ طبعاً ، ان فكرنا على حق في ان يتصور قوانين للكون ، وان يتحدث كما لو كان هناك قوانين منزهة عن التحول ، وذلك بقدر ما يفيد من هذه العملية . ولكن علينا ان لا نُخدع ! فالقوانين التي يُدلي بها لا تُبرّر الا ضمن حدود نفاذ وسائله الراصدة ودقتها . فلو كانت أدواتنا الاستطلاعية افضل ، لبدت لنا القوانين مختلفة تماماً في أغلب الأحيان . وعلى كل ، لعل القوانين تتطور كما تتطور الاشياء كلها . اخيراً ، ان ما يشفع لها خاصة ما تتصف به من ملاءمة للتكهن بالظاهرات وحسابها .

ما القانون ؟

والحقيقة ما هو القانون في نهاية المطاف ؟ واقعة تجريبية ؟ كلا . انه استمرار في الوقائع افترضته مخيلتنا ، وتحققنا منه عدداً من المرات في تجارب متنوعة ، ونتصوره كاملاً . ولكن ما هي تحققاتنا بالنسبة الى سعة استنتاجاتنا ؟ ان قوانيننا تتكلم عن **جميع** الأشعة المضيئة ، عن **جميع** الاجسام ، عن **جميع** السوائل . ومع ذلك لم نُجر التجارب إلا مرات ضئيلة على أشياء قليلة . ما هو اذن هذا العدد بالنسبة الى سعة الاستنتاجات المستخلصة منه .

فحص افتراضات العلماوية

لنفحص الآن الافتراضات التي تُقدرها العلماوية اكمل تقدير ، الافتراضات التي نبنيها حول ماهية المادة وقوى الكون .

ان التأمل يفرض هنا أعسر النتائج . فاذا كانت القوانين لا تتأكد ابداً تأكداً تاماً ، فان نظريات من هذا النوع هي ابعد عن التأكد . ليس لدينا ، في سبيل إثباتها ، سوى وسيلة واحدة : ان نحسب ،

اولاً ، نتائجها المتعددة ، وان نتبين بعدئذ هل تجري الوقائع مثلما تُظهرها الحسابات . ولكن الى أي حد استُخرجت وحُققت في يوم من الايام جميع النتائج التي تنطوي عليها نظرية واسعة ؟ خاصة ما قيمة البينة التي تستعين بها ؟ ثمة افتراض حول المادة والقوى يتفق والتجربة .. فهل يُثبت ذلك ان الافتراض ذو قيمة مطلقة ؟ ألا يجوز ان تكون هناك فرضية أخرى قادرة على ان تمدنا بتعليل نفس الوقائع ، وان تسمح لنا بحساب هذه الوقائع بصورة مُرضية بنفس النسبة ؟ اذا شاءت الصدفة ان تكون هناك إما فرضية واحدة او عدة فرضيات ، فمن منا يستطيع ان يقول أيها الصحيحة ؟ إنها حجة بلا رد . من هنا الاقتراح التالي : مهما تكن نظريات علوم الطبيعة كاملة ، فلا ينبغي اعتبارها الا كوسائل كلامية ملائمة . فلنعتبرها كوسائل لتصور الاشياء ، كوسائل نافعة لأذهاننا البشرية . ولنعتبرها كمخطط ، كوسيلة مذكِّرة ، كحيلة مبتَدَعة للسيطرة على الكون ، ويجب ان لا نعتبرها اكثر من ذلك . ان نسيان هذا الأمر ، كما يفعل العلماويون ، ألا يعني نسيان طابع الطرائق التي تفيد لتصور الحقائق العلمية ولإثباتها ؟

نظرية العلم الذرائعية

استناداً الى هذه الملاحظات كلها ، يستخلص بعضهم النتيجة الكبرى التالية : النظرية الذرائعية في العقل والعلم ، وهي النظرية التي دافع عنها برغسون . العقل ؟ العلم ؟ انهما ليسا سوى اداة ومصطنعات بفضلها تستمر حياتنا وتبقى . فمن مصلحتنا ، في سبيل ممارسة تصرفنا وتوجيهه ، ان نفصل الاشياء والاحداث بالتحليل ، وان نستخلص ما يمكن ان يوجد فيها من شيء مشترك ، وان نبسط خطوطها لكي نعبر عنها تعبيراً رياضياً . وفي سبيل ذلك ، نستخدم اللغة وتمثُّل المكان . ونصنع خاصة ، في المكان ، تصويرات آلية ومُمَذْهبة عن الواقع . أما هذا الواقع فمختلف تماماً عما نبنيه بهذه الصورة ، في سبيل السيطرة عليه .

فاذا كنا شاعرين بماهية عملنا العقلي والعلمي الحقة ، فليس من شك في اننا محقون في متابعته ، لأن ما ننتجه بهذه الصورة يكون ملائماً ونافعاً ، وبهذه الصفة يكون مسوّغاً تماماً بالنسبة الى الحياة . ولكن الخطأ كل الخطأ ان ننساق مع الاوهام فيما يتعلق بالقيمة الماورائية الخاصة بالنتائج التي نحصل عليها . ان اعتبار اللغة والرموز التي ابتدعها العلم للسيطرة على المادة والهيمنة على القوى ، نقول ان اعتبار هذه الاشياء كأشياء مطلقة ، كما يفعل العلماويون ، معناه تنكُّب الطريق الصحيح . ان المطلق كيفي ، ولكن العلماويين يعتقدون انه كمي . ومعرفته لا تخص العلم . المطلق لا يُدرك إلا بالحدس .

انها محاكات متنوعة ، كما نرى ، وتختلف عن بعضها بعضاً تمام الاختلاف في كثير من الوجوه . ولكنها على الاقل ، تتكامل وتتوافق في مواقفها السلبية . ان الطبيعانية العلماوية والتقيدية الوضعانية نفسها غير مؤكدتين وغير مقبولتين . في الفلسفة ، لا بدّ من انتهاج طرق أخرى .

اتجاهات المدارس الحالية

ولكن أي طرق ننتهج ؟ هنا يبدأ الاختلاف .

الاحتماليون

فلنضع على حدة زمرة كاملة من الفلاسفة الاحتماليين ومنهم رينان . إن تعاليمهم ترتبط بتعاليم أ. كونت من جهة ، وبتعاليم الطبيعانية العلماوية من جهة أخرى . أ. كونت على حق في كثير من النقاط . فبالنسبة الى فكرنا ، ليس من حل ممكن لبعض الأسئلة . بل إن خطأنا يكمن في طرحنا أمثال هذه الأسئلة . ما السبب في وجود شيء ما بدلاً من لا شيء ؟ ما أصل الكون المعروف وما مصيره ؟ أمثال هذه الأسئلة لا تنطوي بالنسبة إلينا على يقين حق ولا على احتمال . ليس من شك في اننا لا نطرحها إلا لأن لنا أدمغة بشرية بائسة . ان لنا بداية ، لذلك

نتصور ان كل شيء ذو بداية مثلنـــا . ونقوم بأكثر افعالنا من اجل غاية ، لذلك نتصور أن الكون في مجموعه ذو غايـة ، شأنه في ذلك شأن أدواتنا ووسائلنا . من هنا كل هـذه المشكلات العقيمة ولا شك ، وغير القابلة للحل ، على كل . ولكن ثمة مسائل أخرى ، على الرغم من كونها مسائل ماورائية ، يمكنها ان تتلقى حلولاً احتمالية ، وذلك رغم ادعاء أ. كونت . فبصورة مستقلة عن تصورات ذهني ، هـل هناك شيء حقيقي مقابل هذه التصورات ؟ علام يقوم ، في الحقيقة الواقعة ، هـذا التمثل الذي نملكه عن الأشياء المادية ؟ هل نحمل ذكرياتنا بعد الموت ، أم انها تفنى معنا ؟ هذا النوع من الأسئلة لا ينطوي طبعاً على أي حل قابل للتثبت التام . فهل سنقول ان هـــذه الأسئلة لا تنطوي أبداً على حـــلول محتملة ؟ هل سنقول إنها ليست الحلول التي يوحي بها استعمال الطرائق العلمية استعمالاً حكيماً ؟ العلماويـــة على خطـــأ إذ تعزو الى استنتاجاتها قيمة مطلقة . وستكون على حق اذا أعطت هذه الاستنتاجات فقط على انها أرجح الفرضيات والاحلام التي يمكننا ان نجربها حاليـــاً فيما يتعلق بالمسائل الماورائية التي لا تستعصي على إدراكنا تمام الاستعصاء .

العقلانيون الروحانيون

إن المفكرين الذين يتبنون هذا الموقف يبقون مدفوعـين باهتمام عقلي وعلمي محض . أما الذين يبتعدون عنه فيستبد بهم شاغل تختلف تماماً : **مع المحافظة على تأكيد الحرية الانسانية ، إنقاذ فرضيات الاخلاق التي تصبح ، لولا ذلك ، فرضيات باطلة** . على ان الجميع لا يعترفون بأن ذلك شاغلهم الاساسي ، ولا يفهمون الحريـــة التي ينسبونها إلينـا فهماً متماثلا .

إن بعضهم يبحث عن موقف – إن جـاز القول – توفيقي . لذلك لا يريدون ان يولوا إيحاءات علوم الطبيعة القيمة المطلقة التي يعزوها إليها العلماويون ، حتى ولا القيمة الاحتمالية التي يعزوها إليهـا الإحتماليون .

ولكنهم يزعمون بأنهم يظلون ، في الوقت نفسه ، أمينين لنظرية **عقلانية** . العلماويون والاحتماليون لا يقرون سوى وسيلتين من وسائل البحث والإثبات : التجربة ، المحاكمة . وفلاسفتنا ايضاً يرتأون نفس الشيء . ولكنهم يعتقدون ان المتحمسين للطبيعانية يضلون إذ يقدمون استنتاجاتهم على أنها الاستنتاجات الصائبة الوحيدة . والحقيقة ان الاستعمال الصحيح للوسائل العقلانية الشاملة يؤدي الى غير هذه النتيجة .

رأي بول جانيه

هذا الرأي هو ، قبل كل شيء ، رأي آخر ممثلي الروحانية الانتقائية . لقد بينا أعلاه العناصر السلبية في تعاليم بول جانيه ، ولكن فيها ايضاً عناصر إيجابية . فلئن يطرح المؤلف هذه الطبيعانية التي يُسميها مادية ، فلا يعني ذلك ابداً أنه يتخلى عن استعمال الطرائق العقلانية . في اعتقاد هذا النوع من الروحانيين ان العقل لا يثبت تقيدية الطبيعة كلها ، بل يقيم الدليل على الإزدواجية الشاملة : ازدواج النفس والبدن ، ازدواج الحواس والعقل ، ازدواج الأهواء والوجدان الأخلاقي ، ازدواج التقيدية وحرية الاختيار ، ازدواج الطبيعة والعناية الربانية . الروحانية تدعى اثبات ذلك كله بالانطلاق من وقائع تجربية ، وبالبرهان على ان المبادىء التفسيرية التي ابتدعتها الطبيعانية لا تسمح بتعليل ذلك تعليلاً صحيحاً . فاذا لم نكن احراراً ، فاننا في الفرضية التقيدية لن نفسر الاحساس الذي نملك عن حريتنا تفسيراً كافياً . وإذا لم نسلم بوجود عناية ربانية ، فاننا بالمبادىء التطورية لن نفسر الغائية المنتشرة في كل ارجاء الطبيعة تفسيراً كافياً . واذا لم نفترض وجود النفس ، فاننا لن نفسر ابداً تفسيراً كافياً وجود الظاهرات الشعورية والفكرية الى جانب الظاهرات الدماغية والفيزيولوجية . ان بول جانيه وجماعته لم يتخلصوا من الطبيعانية العلماوية لانهم من اهل الشك ، بل لأنهم اعتبروها مخالفة لتعاليم العقل .

نفس الروح تحدو مجموعة صغيرة من المفكرين البارزين. إن هؤلاء لا ينساقون مع الأوهام فيما يتعلق بقيمة الاثباتات التي تستعين بها الروحانية الانتقائية. ولكنهم يعتقدون أيضاً أن التعليل العلماوي للكون لا يتصف بالعقلانية الكافية. لذلك يبتعدون عنها، ولكن باسم عقلانيـة يعتبرونها العقلانية المنطقية الوحيدة. إن مفكرين أمثال لاشيلييه وهـاملان يعلنان بأن العقلانية الحقة لا تؤدي إلى العلماوية وإنما إلى مثالية مطلقة. وفي اعتقادهم انه لا وجود الا لحقيقة واقعة واحدة مؤكدة: حقيقة الشعور الواقعة؛ وأن الكون كله، والذي نظنه بالغريزة منفصلاً عن الشعور، لا يوجد في الحقيقة إلا فيه وبه؛ وأن الشعور يملك شروط إمكان خاصة به. واعتقد لاشيلييه أنه قادر على أن يثبت بأن لا شيء يمكنه أن يوجد بالنسبة الى الشعور إذا لم يخضع لقانون مزدوج: السببية والغائية. واعتقد أيضاً ان التأمل العميق من شأنه أن يبين كيف ينبغي للمكان ان يعرض للشعور، بأبعاد ثلاثة، وبثلاثة فقط. وذهب هاملان الى ان الدراسة العميقة لشروط الشعور الضرورية ستسمح لنا بأن نثبت بصورة سابقة للتجربة ان الشعور لا يسعه أن يتمثل الا عالماً معيناً خاضعـاً لبعض الصور. وزعم أيضاً انه يبين بأن الشعور لن يسعه بناء أشيائه الا اذا تقدم بحسب وتيرة ثلاثية (النظرة، النظرة المعاكسة، النظرة الخالّصة) تسير به لا محالة نحو تمثلات معينة، مجتمعة بحسب نظام معين. ولكن كليهما يعتقدان أن الشعور، اذا ما أُخذ في ذاته، يتخلص في نهاية المطاف من القوانين التي يفرضها على تمثلاته؛ وأنه بالتالي وفي النهاية ما تطلب إليه الأخلاق ان يكون: استقلال تام وحرية صرفة.

إنها نظريات مستوحاة بتمامها من بعض نظريات كنط وفختْه. أما الفصل الذي تناول فيه كنط استنتاج مبادىء الإدراك الخالص فكان المصدر الأولي لأفكار لاشيلييه. وأما فختْه فيحتل مرتبة الصدارة في كل

أنتاج هاملان .

نظرة ناقدة

ولكن يجب ان نعترف بأن نظريات من هذا النوع تثير اعتراضات فظيعة . فما قيمة طريقة تتوجه الى الشعور لتثبت بصورة سابقة للتجربة ان هذا الشعور نفسه لا يسعه ان يفكر إلا بحسب بعض القوانين ؟ هل يمكنها ان تؤدي الى محاكات سابقة للتجربة تفوق المحاكات الرياضية في قيمتها المطلقة ، مع العلم بأننا نميز بصورة متزايدة ما لهذه المحاكات الأخيرة من طابع نسبي ؟ الذين يركنون اليها ألا يتعرضون لأن يتصوروا أن اشكال الشعور التي ألفوها ، هي الأشكال الوحيدة الممكنة ، لأنها الأشكال الخاصة بهم ؟ ألن نراهم يبرهنون في انتظام على أن الاشياء لم يسعها ان تكون إلا كما يصورها لهم – ربما بالباطل – علم زمانهم وتجربته ؟ ومن جهة اخرى ، هل يمكننا حقاً ان نؤكد بإسم مذهب عقلي فكرة الحرية ، مهما يكن المعنى الدقيق الذي يُعطى لهذه الكلمة ؟ إن فكرة أفعالٍ لا تتعلق بأي شيء ، هي في النهاية فكرة « بدايات مطلقة » لا تنشأ عن أي سبب ، وتُولّد هي نفسها سلسلات واسعة من الظاهرات . مفهوم من هذا النوع هل يمكنه حقاً ان يكون سوى ارتياب في العقل ؟ فلننوه اخيراً بغرابة مذاهبٍ لا يؤدي منطقها – رغم مؤلفيها أنفسهم – الى أقل من افتراض وجود فكر واحد ، فكر الفيلسوف الذي يتأمل ويتحدث ، وإرجاع العالم المادي وشعور الأفراد الآخرين ايضاً الى تصور من تصورات هذا الفكر .

استخدام الأفكار الذرائعية

هذه الصعوبات ، كثير من معاصرينا يشعرون بها . لذلك لم يعودوا يطلبون الى العقلانية وحدها تبرير المفاهيم الأخلاقية والدينية التي يتمسكون بها . انهم يستعينون بأفكار ذرائعية . ولكنهم لا يستخدمونها كلهم بنفس الدرجة ، ولا يستعملونها بنفس الصورة . فلنميز هنا ثلاثة تيارات

تستحق الاعتبار .

الذرائعيون الانتقاديون – الجدد

أما التيار الأول فأقل الثلاثة بعداً عن العقلانية . انه هذا التيار الانتقادي – الجديد الذي يُعتبر سيكرتان و رينوجنيهَ أفرد ممثليه الناطقين باللغة الفرنسية .

كل فلسفة تشتمل على عمليتين : إحداهما سلبية ، بواسطتها تنبذ الفلسفة المذاهب المعاكسة ؛ والأخرى ايجابية ، بواسطتها تصطفي الفلسفة ذاتها وتبني نفسها . ان الانتقاديين الجدد لا يستخدمون أبداً أفكار ذرائعية في انتقادهم النظريات العلماوية ، بل يتخلصون منها بواسطة هذه البرهنة المذكورة أعلاه ، والتي تُرجع المكان والزمان والحركات الجارية فيها الى سلسلة من الصور الظاهرية ، وتُرجع التقيدية الى افتراض . ولكن برهنة من هذا النوع تدفع الى استنتاجات أكثر جزماً : استنتاجات كنط نفسه . والحقيقة انها تدفعنا الى ان ندرك ان الماورائيات ، أياً كانت ، لن يسعها أبداً اعتبار نفسها مؤكدة . ان فكرنا لا يستطيع بناء أي شيء ما لم يقف من بعض وجهات النظر ، ويفحص الأشياء من بعض الزوايا ، ويستخدم بعض « المقولات » . لهذا السبب يستحسن بعض الحلول . ولكن كيف نعتبرها مطلقة لا ريب فيها ؟ كيف نرد على هذه المحاكمة التي أدلى بها رينوفييه في : **الرسالة الثانية في الانتقاد العام** : « ان العقل نوع من الوسط الانساني المحتم غير القابل للاجتياز ، وحقيقةٌ لا تتملص منها أي حرية ؛ ولكن العقل لا يسعه أن يُثبت بالعقل ان العقل على صواب . ان لنا صورنا الظاهرية ، وللأشياء حقيقتها الواقعة . فمن ذا الذي يؤكد لنا انسجام هذه الصور الظاهرية وهذه الأشياء ؟ الصور الظاهرية ؟ كل حقيقتها انها تظهر . الشيء ؟ انه لا يُدْرَك بالنسبة إلينا الا في الصورة الظاهرية . ليس من وسيلة لكي نرى متى نرى اننا نرى جيداً » . أي مرجع لدينا كي نجيب على ذلك ،

وكي نتأكد ان ما يبدو لنا ذا قيمة مطلقة يملك فعلاً مثل هذه القيمة ؟ في الماورائيات ، ليس من مجال حقاً الا « للإيمان أو للفراغ » .

ظهور الافكار الذرائعية

بيد اننا بحاجة الى الايمان بشيء ما فيما يتعلق بأصلنا ، ومصيرنا ، والمسؤولية الواقعة على عاتقنا ، والقاعدة التي ينبغي لها التحكم بسلوكنا . ما العمل إذن لتلبية هذه الحاجة ؟ في هذه اللحظة الحاسمة تظهر في الانتقادية – الجديدة افكار ذرائعية . ان ممثلي الانتقادية – الجديدة يستخدمون هذه الافكار أقل ما يستطيعون . والحقيقة انه يجب اللجوء الى العقل والى ما يستخدم من طرائق ، لكي نستخلص ونوفق النتائج المختلفة التي تنطوي عليها المبادىء التي سلمنا بها . ولكن العقل لا يستطيع ان يبت في هذه المسائل بذاته . فهو لا يستطيع ان يضعها كمبادىء بديهية ، ولا ان يثبتها بوسيلة ما . لذلك ، يجب ان لا نطلب إليه اصطفاء « الحقيقة الاولى » التي يمكن لمعتقداتنا وينبغي لها ان تنتظم بالنسبة إليها . ينبغي لهذا القرار ان يكون وليد الارادة الاختيارية الحرة . ولتنفيذه ، ينبغي لنا ان نكف عن ان نتساءل قائلين : أي شيء حق ؟ هذا ما لا نستطيع ان نعرفه . على الفرد ان يتساءل قائلاً : « ما ينبغي لي ان اريد الايمان به » ؟ وهذه مسألة اخرى .

كيف نصطفي فلسفتنا ؟

والحقيقة اذا استخلصنا السؤال بوضوح على هذه الصورة ، فسرعان ما يأتي الجواب . ثمة فلسفات عدة تُعتبر نظريات مقبولة . بيد ان قيمتها من ناحية التطبيق والحياة غير متكافئة للغاية . فبعضها كئيب ، مثبط ، منفّر . إنها تترك انصارها إزاء عُقم الحياة ويأس الموت . وبعضها الآخر يبث القوة وينشر العزاء . انها تعطي أنصارها قاعدة سلوك ودوافع عمل وتمدهم بالأمل والتأييد . كيف التردد إذن ! فلننبذ

الفلسفات التي تشل الحياة ، ولنتبنَّ فلسفات تمد الحياة بالعزيمة والقوة .

سيكرتان والواجب

فلنستمع الى سيكرتان . اننا نجد في ذاتنا شريعة الواجب . هذه الشريعة ، نستطيع ان نريد إخضاعها لنار الشك والانتقاد ، مغامرين بإزالتها . ونستطيع ، بالعكس ، ان نضعها كشريعة غير قابلة للمس ، وذلك بفعل اختياري من الإيمان الحر . ولكننا ، من جهة ، نحس بأنه من « الواجب ان نؤمن بالواجب » . وإذا جادلنا في قيمته فاننا نشعر بوخز الضمير . ومن جهة أخرى ، إن فكرة وجود واجب يُطلب القيام به ، هي ذات اهمية أساسية من الناحية الحيوية . من يعتبر ان هناك واجباً مفروضاً عليه في الحياة ، فانه يعتبر هذه الحياة مهمة ، جذابة ، لأنه سيكون ذا هدف . ومن يعتبر شعوره بواجبه وهماً غير ذي قيمة ، فانه يصبح عاجزاً عن ان يجد في الحياة سحراً وطعماً . النتيجة : « **فلنجزم** » بوجود الواجب ، ولنضعه فوق مستوى الانتقاد بوصفه مطلقاً . فلنفعل ذلك بإيمان اختياري وشاعر تماماً بطابعه غير القابل للدحض . باصطفائنا فلسفتنا ، يجب ان لا نتوخى زيادة معرفتنا . علينا ان لا نصطفيها إلا كي « تفيدنا » .

الواجب وحرية الاصطفاء

بيد أن هذه الحركة ما ان تُفعل لدوافع عملية وذرائعية ، حتى يستعيد العقل والمنطق كل حقوقهما . من هنا سلسلات من الأفكار المترابطة . هل يمكننا ان نؤمن بالواجب دون ان نؤمن بشيء آخر ؟ إن كنط ميز الأمر : « **أنا يجب علي تقتضي أنا أستطيع** » . لا يجوز ان يوجد الواجب لدى الكائن ما لم يمتلك القدرة على القيام به . كيف يسعني اذن ان أريد ان أؤمن بأن عندي واجباً ، دون ان أريد ان أؤمن ايضاً بأنني متمتع بحرية الإختيار اللازمة لإنجازه ؟ بمجرد أنني جزمت بأن واجبي ليس وهماً ، فأنا مضطر ان أجزم بأنني متمتع

بالحرية . ان احد الأمرين يفترض الآخر لا محالة . ولكن ، من جهة اخرى ، اي معنى سيكون للواجب إذا لم يفرضه أحد على البشر ، ولم يُشرف على انجازه ؟ يجب ان اريد إعطاء فكرة الواجب كل ما لها من قوة . ينبغي لي ايضاً ان اريد ان اعتقد بأن هنالك كائناً يتحكم بالطبيعة ، ويقرأ ما في الصدور ، ويقدر قيمة المقاصد مثل هذا الكائن هو إله . ولكن تبقى مشكلة وجود الشر . لا يسعنا ان نسلّم بأن الله سعى إلى وجوده . فلنتفضل إذن بأن نعزو أصله الى خطيئة ارتكبتها الخليقة بشكل حر . فلنتفضل اذن بأن نؤمن بنوع من الخطيئة الاولية ، وبتخليص يُنفَّذ في العالم . أليس هذا الجوهر الأساسي في الديانة المسيحية الخالدة ، الديانة المسيحية في روحها وحقيقتها ؟

موقف رينوفييه

إن سيكرتان ورينوفييه متفقان تقريباً حول هذه الطريقة وحول هذه النقاط . ولكن رينوفييه يضيف الى هذه الافكار تأملات واسعة يعتبرها عقلانية تماماً .

هناك ثلاث زمر منها ، تتصف بكونها ذات اهمية خاصة جداً .

أولاً ، يزيح رينوفييه فكرة الجوهر تماماً . كتب يقول : « الجوهر معبود الفلاسفة » . الغرض المادي ليس سوى مجموعة من احوال الشعور مجتمعة اجتماعاً وثيقاً فيما بينها . اما الفكر فليس سوى مجموعة من الاحوال النفسية المجموعة في شعور واحد . لا وجود الا للظاهرات إنها العنصر المشترك في الجواهر المادية المزعومة والجواهر الروحية المزعومة .

بعدئذ ، يفترض كحقيقة لا شك فيها ، قانوناً عددياً اساسياً . ان فكرة وجود عدد يكون مجموع كل الاعداد ، تستتبع ، فيما يبدو له ، وجود تناقض . من هنا هذه النتيجة : لا يمكن ان يتشكل اي شيء حقيقي إلا من عدد محدود من العناصر . استناداً الى هذه الفكرة ، يتخلص ، فيما يزعم ، من التناقضات الكنطية الشهيرة . لقد بيَّن لنا

كنط فيما يتعلق بحدود العالم في المكان والزمان ، وتكوين الموجودات الاخير ، ومشكلة التقيدية ، ومشكلة وجود كائن واجب الوجود ، نقول إن كنط بيّن لنا ان العقل موزع بين نظرة التناهي ونظرة اللاتناهي المناقضة ، والتي يُثبتها ايضاً اثباتاً جيداً . ويعتقد رينوفييه ان كنط كان منساقاً مع الاوهام الباطلة . نظرات التناهي وحدها نظرات عقلانية . فالعالم ذو حدود في المكان ، وكانت له بداية في الزمان . كل مركَّب مكوَّن من عدد محدود من الاجزاء البسيطة . هناك افعال حرة تحصل بلا علة ، وتُشكل بدايات مطلقة . وهناك في مبدأ جميع الطارئات العارضة ، كائن واجب الوجود تتعلق به هذه الطارئات .

أخيراً ، يبني رينوفييه مذهباً أخلاقياً يقدمه على انه حصيلة مباشرة للعقل . فما ان يُنجز الفعل الذي بواسطته نعتبر فكرة الواجب كشيء لا يقبل المس ، حتى يبقى علينا ان نوضح معناه . ولكن التأمل حول هذه الفكرة يؤدي الى وضع مبادىء أولية أخلاقية أساسية . ويكفي ان نفترضها حتى نصبح قادرين على أن نستخلص منها النتائج استخلاصاً منطقياً . وفي هذا وسيلة موثوقة لبحث أي مشكلة أخلاقية أو سياسية وحلها .

مذاهب غريبة في الحقيقة ! ان اصطفاء أهم قضاياها يجري فيها بفعل إزادي ولدوافع ذرائعية . أما الباقي فيزعم انه يبني نفسه عقلانياً . حقاً اننا بسهولة نسمي عقلانياً ، هنا ، ما نرغب في تسميته بهذا الاسم .

الذرائعيون التقليديون

إن البرهنة الذرائعية تقوم بدور أهم في المذاهب التقليدية المعاصرة . بيد أن هذا الدور هو أقل جدة بكثير . ليس من شك في أن المذاهب الانتقادية ـــ الجديدة ترتبط بروسو وكنط ، ولكنها مع ذلك تتمتع بشيء من الأصالة الفريدة . ان الأولوية التي أعطاها كنط للعقل العملي ، تصبح

فيها أولوية معطاة الى بعض الأسباب العملية ، في سبيل تشكيـــر المعتقدات الماورائية ؛ وهذا ليس نفس الشيء . أما في الفلسفـــات التقليدية المعاصرة فلا أثر لهذه الاصالة الفريدة . ان ممثليها يكتفون بأخذ الموضوعات التي وجدناها عند دي ميستر و لامنيه وبتكييفها مع روح العصر ؛ مع العلم بأن هذه الموضوعات ترجع في أصلها الى باسكال والى مونتاني من قبله .

علينا ان لا نأمل شيئاً من العلم واتجاهاته ، في ميدان الماررائيات والأخلاق . ليس من شك في ان التشكك القديم ينطوي على مبالغة . ولكن نظرية العلم الذرائعية تنوب منابه . ليس للعلوم الا قيمة عملية . انها تمدنا بوسائل ملائمة لتصنيف الظاهرات ولحسابها واستعمالها . وهي لا تطلعنا على أي حقيقة بالمعنى التام والماورائي للكلمة .

علينا أيضاً ان لا نعول على الطرائق الانتقادية – الجديدة كي نسدد خطانا في اعتقاداتنا وفي أفعالنا . من الجميل ان نضع المبدأ التـــالي : « اقرر ان اريد الايمان بالواجب ، وان أجعل من هذا الايمان أساس فلسفتي » . ولكن بأي واجب ينبغي لنا ان نريد الايمان هكذا ؟ فما يتراءى كواجب لشعور أحدهم ، لا يتراءى كذلك لشعور الآخر . هناك اعتقادات بقدر ما هناك من أفراد . أفليست المبادىء الأولية الأخلاقية المزعومة سوى تأكيدات رخيصة ؟

الذرائعية واصطفاء فلسفة

الوسيلة الوحيدة لاصطفاء فلسفة ، تكمن في اللجوء الى ذرائعية تامة . فلنلتمس عقيدة تساعدنا على الحياة . ولنوافق عليها دون تحفظ . ولنكف عن الاهتمام بحقائق ماورائية او أخلاقية مزعومة .

ولكن أي عقيدة نتبنى باسم هذا المبدأ ؟ هنـــاك ، في الحقيقـــة ، عقيدة دعمت حياة اجدادنا ، وقدمت لهم قاعدة سلوك متناسبة مـــع حاجاتهم ، وعززت مجتمعهم خلال قرون . وخلال كل هاتيك الحقبة ،

مدتهم بالعـزاء عن الخطوب والسلوى عن الكروب ، وحـافظت على مستوى نفوسهم . لقد أثبتت هذه العقيدة ما تتحلى به من قيمة بالنسبة الى عرقنا . لماذا إذن نلتمس عقيدة أخرى ؟ لقد عاشت فرنسا ، من جهة ، على التقاليد الدينية والأخلاقية الـكاثوليكية ، فوجدت فيها المرشد الهـادي والسند المعنوي الذي كانت بحـاجة إليه . فلنعقد الصلة معهـا ثانية بمحض اختيارنا . هذا ، وعاشت فرنسا ، من جهة أخرى ، على التقاليد السياسية الملكية ، على النظام الملكي المستند الى الحق الإلهي . وقد مارست هذه الملكية خـلال قرونٍ سياسةً فرنسية استراح إليهـا الأفراد واطمأنت إليها المجتمعات . فلنعد الى هذه السياسة ، ولنجعلها عماد حياتنا مثلما كانت عماد حياة الفرنسيين القدماء .

أي شيء جديد في هذا كله ؟ استثمار نظرية العـلم الذرائعية التي لم يبتدعها مفكرونا التقليديون المعاصرون ؟ والباقي ؟ يُطلب الينا مرة أخرى ايضاً ما طالبت به نفس المدرسة دائماً في كل مرحلة من مراحل التاريخ : التخلي النهائي عن الأفكار الفردية ، الموافقة على شعارات تقليدية لتوجيه حياتنا . وهكـذا نُدعى مرة أخرى ايضاً كما قال راوب « الى لـثم آثار ُخطانا » .

الذرائعية الحدسانية البرغسونية[1]

بقي تيار أخير كان وما زال عظيم القوة . انه التيار الذي ولـّدته فلسفة برغسون

لم تعد الافكار الذرائعية تستعمل هنا الا من أجل إزاحة النظريات المنتسبة الى العلوم . أما الافعال الاساسية التي تسمح ببناء القسم الايجابي في الفلسفة ، فلم تعد ُتطلب من قرار ارادي توجهه اعتبارات المنفعة الحيوية . ان برغسون يعول على شيء آخر . ثمة طريقة بحث تبلغ المطلق .

---

(١) راجع برغسون : حياته فلسفته ، منتخبات سلسلة « زدني علماً » رقم ٢٥ – منشورات عويدات .

هذه الطريقة هي الحدس . ولكن الصعوبة في ان نعرف تماماً ماذا يعني برغسون بذلك .

الحدس التقليدي والحدس البرغسوني

قبل برغسون ، مُيز حدس حسي هو حدس الحواس ، وحدس داخلي هو الاختبار الضمني ، وحدس عقلاني يجعلنا نميز المبادىء الأولى . ولكن برغسون يحبذ حدساً آخر ، ليس له من نقطة مشتركة مع الحدس التقليدي سوى قدرته على ان يدرك رأساً « بعض معطيات الشعور البديهية » . والواقع انه لا يدركها بنفس الصورة . فالحدس العادي يلجأ الى التحليل ، ما استطاع . انه يشتمل إذن على عملية عقلية مُوقِفة ، مثبِّتة ، محلِّلة ، مبلورة . أما الحدس البرغسوني فيزعم انه لا يفعل شيئاً من هذا كله . يجب ان يعمل دون تحليل ، تفادياً للتشويه . ينبغي له إذن ان يكون ادراكاً باطنياً اجمالياً ، أي ان يكون « فحصاً للشعور بواسطة الشعور » و « مشاركة وجدانية حاذرة » .

كيف يعمل الحدس ؟

والحقيقة ان الحدس المعرَّف على هذه الصورة يعمل بطريقتين . فهو ، اولاً ، يعمل ضمن الأنا ، فيُظهرها لذاتها ككيف محض ، في حالة صيرورة دائمة . هذا الكيف لا يملك نقطة مشتركة مع ما هو عددٌ وكمٌ قابل للقياس . وهذه الصيرورة لا تملك نقطة مشتركة مع الزمان الرياضي والحركة الآلية . الكيف المحض ، الديمومة المحصن ، هما صميمية كياننا . ليس من تقيدية في تطورها الكيفي ، وليس من حرية اختيار ايضاً بالمعنى التقليدي للكلمة . ان ما يكشفه الحدس صيرورة مرنة من الكيفيات المتباينة ، تتداخل وتُغني وتكوّن بعضها بعضاً . هذه الصيرورة تنساب ماضية : فلا تحصل نفس الاحوال ابداً مرتين . إنها تيارٌ حرٌ اساساً ، لانه عفوي ومبدع دائماً .

ولكن ما يدركه الحدس هكذا في ذاتنا ، يدركه في كل مكان ،

بشرط ان يصبح « مشاركة وجدانية حاذرة » . من الأساسي ، ولا شك ، ان نحلل الكون اذا أردنا ان نتبين أثبْتَ الوجوه في الاشياء ، لنصبح قادرين على استعمالها ؛ ولكننا لن نعرف الكون في صميميته ، بتحليلنا إياه على هذه الصورة في سبيل السيطرة عليه . الوسيلة الوحيدة لفهمه فهماً عميقاً هي ان نُعلم انفسنا على التناغم مع الكائنات ، وعلى ان نشعر بهذه الكائنات في ذاتنا وان نشعر بذاتنا فيها . حينئذ يسقط الحجاب . حينئذ يتجلى في كل مكان ما سماه برغسون : « الوثبة الحيوية » . ولنفهم من ذلك نفس التباين الكيفي الذي نجده في ذاتنا ، نفس العفوية ، نفس الحرية ، نفس « التطور المبدع » .

نظرة تقديرية ، تفسير الادراك

انها نظرة رائعة ومخيبة للامل ايضاً . فحينما يجب الانتقال من هذه النظرات العامة الكبرى الى التفسيرات الجزئية ، يضطر برغسون الى التسليم بنظريات لا يسهل دائماً السماح له بها . ان اغمضها ، وربما اكثرها قبولاً للجدل ، هي تلك التي يزعم برغسون انه يفسر بواسطتها الادراك . فهو يدعونا الى التصديق بأن كل « الصور » (ويعني بذلك ما درجنا على تسميته بالاشياء المحلاة بصفاتها) هي دائماً معينة . ويدعونا الى الاعتقاد بأن جسمنا ، بما انه صورة بين الصور ، لذلك لا دخل له في توليدها . بعدئذ ، يفترض ان كل شعور يدرك « حكماً » كل الصور ، ولا يدرك « فعلاً » سوى قسم منها . علينا ان نعرف لماذا تُنتقى الصور بالنسبة الى كل شعور ، بحيث انه لا يتمثل منها ابداً سوى كمية بسيطة بدلاً من ان يتمثلها جميعاً . وان برغسون يسلم ، ربما بسرعة ، بأن انتقاء الصور يحدث تبعاً لمواقف جسم كل واحد منا ، وتبعاً لمنفعة ادراكها الشعوري الموقتة ، بالنسبة الى الحياة والعمل . وما ان يكف الشعور عن توجيه اهتمامه الى ما يفيد افعال الجسم حالياً ، حتى يتوسع ويبلغ مستوى الاحلام الذي قد يشتمل في النهاية على كل شيء . وما

ان يطرح موقفُ الجسم على الجسم مشكلةَ اتخاذ بعض القرارات ، حتى يتركز الشعور في منحى معين ، ولا يعود يلاحظ الا بعض الصور . اما الصور الاخرى فتنسى . هناك اذن مستويات شعورية . والادراك هو الصورة الشاعرة تمام الشعور ، لانها مفيدة حالياً للعمل . اما الذكرى الخالصة فهي الصورة في حالة توقفها عن التأثير ، وانتظارها اللحظة المناسبة للتأثير مرة ثانية .

كل ذلك ليس ، ولا شك ، أقل وهماً من الرؤية في الله (مالبرانش) والتي تحدثنا عنها في حينها . ولكن موهبة المؤلف هي من العِظم ، ومعرفته بالاستعارات هي من السحر ، وبراعته النفسانية والانتقادية هي من التأكد ، وفي بعض المسائل هي من النجاح ... بحيث انه يوهم الكثيرين بأنه سدّ جميع صدوع جهلنا . بقي علينا ان نعرف هل ان أ . كونت مثلاً ، إذ عيَّن حدود معارفنا ونواقصها ، لم يقم بعمل أجدى للتوازن والتقدم البشري من عمل كاتبٍ – حتى لو كان موهوباً – أخفاها ودفع الى نسيانها ، بتحريكه لدى مستمعيه أفتن اوتار العاطفة والشعر .

الخاتمة

تلك هي التيارات التي تتراءى في الفكر الفرنسي المعاصر . انها ، كما نرى ، عديدة ومتباينة . وهذه ملاحظة محزنة . أإلى هذا أدت اربعة قرون من التأمل المضطرم والحر الذي كان هدفه دائماً إيجاد مذهب يقبله الحس الانتقادي لدى الكل ، ويفرض ذاته على الجميع بالبينات والبراهين ؟ إن فلاسفتنا ، على ما لهم من براعة ، يبدون حقاً عاجزين عن اقناع بعضهم بعضاً .

هذه الظاهرة تفسَّر ، دون شك وفي نهاية المطاف، بنفس السبب الذي ذكرناه منذ الأسطر الاولى في **مقدمتنا العامة** . وهو يُعتبر صحيحاً

بالنسبة الى فلسفة جميع البلدان كما بالنسبة الى الفلسفة الفرنسية . ان الفلاسفة ، كما لاحظنا ، يختلفون في الأمزجة . فبعضهم يطلب الى التأمل ما يلزم لفهم ذاتهـم وفهم الكون فهماً افضل . وبعضهم الآخر يطلب إليه ما يلزم لمساعدتهم على العيش وعلى تهذيب المجتمع . من هنا الميـل الفوري يأنسه البعض في نفسهم الى المذاهب المستوحاة من العلوم ، والبعض الآخر الى المذاهب التي تُكسب الاخـلاق المزيد من القوة والضمانات الظاهرية . من هنا سوء التفاهم الأولي الذي يفصل بينهم . وهل يُظهر لنا تاريخ الفكر الفرنسي سوى نتائج هذا الوضع الغريبة

مثل هذا الوضع هل من شأنه اذن ان يستمر في فرنسا وفي البلدان الاخرى ؟ ان التظاهر بالقدرة على التنبؤ لعبة خطرة . فلنعترف مـع ذلك ان الوضـع لن يكون له امـل جدي بالتبدل ما لم يحصل احد الاحداث التالية ، مع العلم بأنها جميعاً غير محتملة .

قد يحصل التفاهم لو ان علوم الطبيعة تكف عن الايحاء بفكرة تقيدية عن الكون كله ، او لو ان الاخـلاق تستطيع حقيقة ان تتخلى عن افكارها التقليدية في الجدارة وعدم الجدارة القائمتين على الحرية الانسانية . ولكن الامور لا تتطور ابـداً على هذه الصورة ، وذلك رغم مفاجآت الميكروفيزياء[١]

وقد يحصل التفاهم ايضاً ، لو ان جميع الفلاسفة يصبحون عقلانيين لا ينتبهون الا الى دوافع المحاكمـة العلمية ، او انفعاليين لا يتأثرون الا بدوافع الايمان الاخلاقية . ولكن اي داع يـدفعنا الى الاعتقاد بأن الامزجة التي تضاربت دائماً في الماضي سوف تتوحد في المستقبل ؟

وقد يحصل التفاهم اخـيراً ، لو امكن ، في الفلسفة ، ان نرتب مجموعة من البراهين هي من الرسوخ بحيث ان الفكر الاكـثر تصميماً على

(١) اشارة الى الجدل القائم حول التقيدية في ميدان الميكروفيزياء . – المعرب –

التخلص منها لا يعوت يجد فيها اي تصدع . ولكن هل هناك اي امل بحصول هــذا الاحتمال في يوم من الايام ؟ لقد ادرك باسكال عجزنا عن مثل هذا الاثبات ، ومذ ذاك ازدادت الامور سوءاً . ان جعبة الفلسفة صارت غنية بالاسلحه النسبية والذرائعية الكثيرة ، لدرجة ان المفكر النبيه واجد دائماً ، حينما يفتش ، ما يلزم لاقناع نفسه بأن خصومه لم يثبتوا تأكيداتهم ، وانه يستطيع ، بالتالي ، ان يحافظ على الموقف الذي يروق له ، دون ان يعوزه السبب .

فلنخش اذن ان يقدم المستقبل لأبنائنا مشهداً مماثلاً لذلك الذي تقدم لنا تيارات الفكر الفرنسي عنه مثلاً مؤثراً : مشهد اجتهادات فلسفية صادقة وذات منحى متعاكس . ليس من شك في ان كل تقدم جديد في حقل العلوم سيدفع – كما فعل في الماضي – العقليين المقبلين الى ان يظنوا أنفسهم أكثر تقدماً في مضمار المعرفة العامة مما هم عليه . وليس من شك ايضاً في ان كل هزة اجتماعية ستدفع « النفوس الزكية » المقبلة – وأكثر من أي وقت آخر – الى الرغبة في صيانة المعتقدات الاخلاقية والدينية وفي نشرها ، حتى لو بتصنع الازدراء لنتائج العلوم ولطرائقها . وليس من شك اخيراً في ان ابناءنا سيعرفون هذه الأذهان الموفقة التي ، إذ لا تريد التخلي عن ايحاءات العلوم ولا عن فرضيات الأخلاق ، تمسك بـ « طرفي السلسلة » إمساكاً قوياً ، وتحاول ان تقنعنا بأنها ترى وسط السلسلة بوضوح ، حتى لو كنا لا نتمكن من رؤيته ، وحتى لو كان غير موجود .

مصادر الكتاب

ET. GILSON : Le Thomisme : Introduction au système de Saint Thomas-d'Aquin, 1920. — La philosophie au Moyen Age, 1922.

VILLEY : Edition des Essais de Montaigne.

FR. BOUILLIER : Histoire de la philosophie cartésienne, 1854

ADAM et P. TANNERY : Edition complète des œuvres de Descartes.

LIARD : Descartes, 1882.

FOUILLEE : Descartes, 1893.

HAMELIN : Le système de Descartes, 1910.

SAINTE-BEUVE : Histoire de Port-Royal, 1867.

E. BOUTROUX : Pascal (Hachette, 1903).

LEON BRUNSCHWICG : Edition des Pensées de Pascal (Hachette, 1897). Le génie de Pascal, 1924.

D.ROUSTAN : Introduction au traité de l'amour de Dieu, de Malebranche (Bossard, 1923).

OLLE LAPRUNE : La philosophie de Malebranche, 1870.

DAMIRON : Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, 3 vol., 1857-1862.

DUCROS : Les Encyclopédistes, 1900.

ASSEZAT : Edition complète des œuvres de Diderot, 1875-1877.

LENOIR : Condillac, 1923.

BARNI : Les idées morales et politiques au XVIIIe siècle, 1865.

ESPINAS : La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution, 1858.

CHUQUET : J.-J. Rousseau , 1896.

FAGUET : Etudes sur le XVIIIe siècle, 1890.

J. LEMAITRE : J.-J. Rousseau, 1907.

BEAULAVON : Edition du Contrat social de J.-J. Rousseau, 2e édit., 1914.

L. CAHEN. — Condorcet et la Révolution française, 1904.

H. MICHEL : L'idée de l'Etat, 1896.

FERRAZ : Etudes sur la philosophie en France au XIXe siècle, 3 vol. 1877, 1880, 1887.

ADAM : La philosophie en France : première moitié du XIXe siècle. 1894.

RAVAISSON : La philosophie en France au XIXe siècle. 1867.

TAINE : Les philosophes français du XIXe siècle, 1856.

S. CHARLETY : Histoire du Saint-Simonisme, 1900.

G. DUMAS : Les deux Messies du positivisme : Saint-Simon et A. Comte, 1905.

L. LEVY-BRUHL : La philosophie d'A. Comte, 3e édit., 1913.

V. DELBOS : La philosophie française. 1919.

D. PARODI : La philosophie contemporaine en France (Essai de classification des doctrines), 1919.

A. CRESSON : Le malaise de la pensée philosophique, 1905.

— L'Invérifiable, 1920.

— La position actuelle des problèmes philosophiques, 1924.

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie.

فهرست

صفحة

صفحة

صفحة

القسم الثالث

تيارات الفكر الفرنسي من مطلع القرن التاسع عشر حتى العصر الحديث

صفحة

بيروت – مطبعة امبريمتو – (نيسان) ١٩٨٢ – تلفون : ٣١٣١٥٨

A. CRESSON

LES COURANTS
DE LA
PENSEE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE

Texte Arabe

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth — Paris

EDITIONS MEDITERRANEE
Beyrouth — Paris